


600092273T



DER

BRIEF AN DIOGNETOS

NEBST

BEITRÄGEN ZUR GESCHICHTE DES LEBENS UND DER SCHRIFTEN DES

GREGORIOS VON NEOCAESAREA.

VON

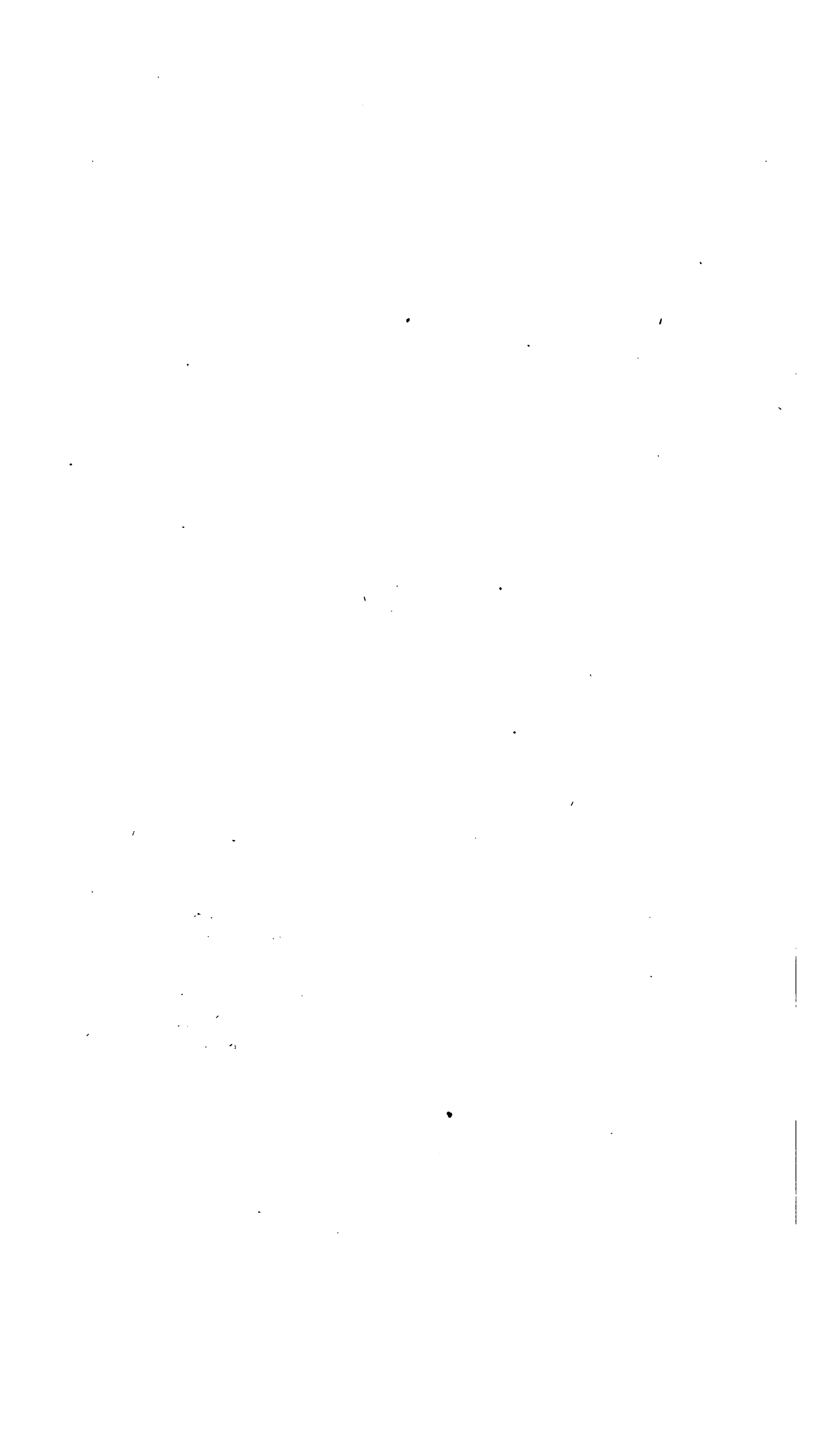
DR. JOHANNES DRÄSEKE.



LEIPZIG
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1881.

DER

BRIEF AN DIOGNETOS.



DER

BRIEF AN DIOGNETOS.

NEBST

BEITRÄGEN ZUR GESCHICHTE DES LEBENS UND DER SCHRIFTEN DES

GREGORIOS VON NEOCAESAREA.

VON

DR. JOHANNES DRÄSEKE.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1881.

Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

MEINEN VEREHRTEN LEHRERN

DEN HERREN

DR. WILHELM HOLLENBERG

LICENTIATEN DER THEOLOGIE UND DIRECTOR DES GYMNASIUMS
ZU SAARBRÜCKEN

UND

DR. HERMANN WEINGARTEN

PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER KÖNIGLICHEN
UNIVERSITÄT ZU BRESLAU

IN HOCHACHTUNG UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

Inhaltsangabe.

Der Brief an Diognetos.

Einleitung.

Untersuchung

Der Brief an Diognetos.

Einleitung.

Zurückweisung der Ansichten Donaldson's und Overbeck's.

In seiner im Jahre 1873 ursprünglich als Universitäts-Programm erschienenen, dann in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ (Schloss-Chemnitz, E. Schmeitzner, 1875) I, S. 1—74 in überarbeiteter und erweiterter Gestalt wieder abgedruckten Abhandlung „Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet“ hat Overbeck im Gegensatz zu allen bisherigen Ansichten über die Abfassungszeit der kleinen apologetischen Schrift den Nachweis zu führen gesucht (S. 73), „dass der Brief an Diognet eine Fiction der nachconstantinischen Zeit der Kirche ist, in welcher ein Unbekannter seinen Gedanken über christliches Wesen die Form eines Sendschreibens des Apologeten Justin an den Lehrer Marc Aurels Diognet gegeben hat.“ In einem Nachtrag zu dieser Arbeit (a. a. O. S. 75—92) erwähnt Overbeck zunächst eines englischen Bearbeiters der ältesten christlichen Literatur als Vorgänger in den von ihm selbst in Deutschland zuerst ausgesprochenen Zweifeln an dem hohen Alter des Briefes an Diognetos und wendet sich darauf gegen die kritischen Bedenken der Recensenten seiner Abhandlung, Hilgenfeld, Keim und Lipsius. Mit einigen der Ausführungen dieses Nachtrags verlohnt es sich, zunächst zum Zwecke einer kritischen Grundlegung für die folgende Untersuchung, zu beginnen.

a. Donaldson's sprachliche Bedenken und seine Hypothese über die Entstehungszeit des Briefes.

Was Overbeck's englischen Gesinnungsgenossen F. Donaldson betrifft, so sagt derselbe in den aus seinem Werke „A critical history of christian literature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council." Vol. II (London 1866), p. 126 ff. von Overbeck auszüglich mitgetheilten, auf den Brief an Diognetos bezüglichen Partieen, nach einem ziemlich leicht hingeworfenen Versuch einer Charakteristik des Verfassers des Briefes, den wir auf sich beruhen lassen, (a. a. O. S. 78) Folgendes: „Ausser diesem Allen kommen mehrere Ausdrücke vor, welche mindestens wie fragwürdiges Griechisch aussehen: *τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν*, *ὑπερορᾶν κόσμον*, *γένος εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον*, *καινὸς ἄνθρωπος*, ein besonderer Gebrauch von *φρόνησις* und von *ἐρέω*, *γεραίρειν*, *εὐδαιμονεῖν*."

Worin die Fragwürdigkeit des Griechischen in den drei aus dem 1. Capitel des Briefes angeführten Stellen bestehen soll, ist in der That schwer einzusehen. Denn *θεοσέβειαν μανθάνειν* ist doch mindestens ebenso correct griechisch gedacht und ausgedrückt wie *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν* 1 Tim. 2, 10, wozu Xenoph. *Ἀπομνημ.* I, 2, 7 *ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος* klassische Parallele ist, alle diese Redewendungen auf Grund der alten Vorstellung, dass Tugend, Religion zunächst Wissen, daher lehrhaft sind: dementsprechend denn auch die christliche Religion im 5. Capitel des Briefes als *μάθημα* bezeichnet wird. Dasselbe ist zu sagen von *ὑπερορᾶν*, welches in der gleichen Bedeutung wie hier, d. h. „gering achten, verachten", bei Thukydides (IV, 62: *ἃ χρὴ σκεψαμένους μὴ τοὺς ἐμοὺς λόγους ὑπεριδεῖν*), Xenophon (*Συμπόσιον* 8, 3) und Demosthenes (XXIV, 9: *Τιμοκράτης οὑτοσὶ τοσοῦθ' ὑπερεῖδεν ἅπαντα τὰ πράγματα, ὥστε τίθησι τουτονὶ τὸν νόμον*) vorkommt. Die Verbindung mit *κόσμος* aber kann nicht im mindesten auffallen, da einem mit dem paulinischen und johanneischen Sprachgebrauch offenbar so vertrauten christlichen Schriftsteller, wie der Verfasser des Briefes an Diognetos ist, die in der

beanstandeten Stelle zu Grunde liegende, specifisch christliche Bedeutung von *κόσμος* durchaus geläufig sein musste (vgl. Cap. 6, 3: *Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου* und ebendaselbst *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος* mit Joh. 15, 18. 19: *Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος*). Auch an *βίος* darf nicht gerüttelt werden, da es im Sinne von „die Lebenden, Welt und Menschen" — der ganze Ausdruck erinnernd an das Paulinische *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Röm. 5, 12 (vgl. 1 Tim. 1, 15), oder das besonders dem Johannes-Evangelium eigenthümliche *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Joh. 1, 9; 6, 14; 11, 27 — schon durch des Aristoteles und des Dionysios von Halikarnass Auctorität gedeckt ist, dann aber am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bei Atticisten wie Lucianus (*Τίμων* 4, 25: *τυφλὸν ὄντα εἰδὼς ἔπεμπεν ἀναζητήσοντα δυσεύρετον οὕτω χρῆμα καὶ πρὸ πολλοῦ ἐκλελοιπὸς ἐκ τοῦ βίου, ὅπερ οὐδ' ὁ Λυγκεὺς ἂν ἐξεύροι ῥᾳδίως*) und dessen Freunde Celsus (bei Origenes *κατὰ Κέλσου* III, 65: *οἱ δ' ἀναμάρτητοι βελτίους κοινωνοὶ βίου.* VIII, 45: *μεστὸς τούτων ὁ πᾶς ἐστι βίος.* VIII, 55: *ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα*), sowie in des Heliodoros, Bischofs von Trikka (um 390) *Αἰθιοπικῶν* I, 6 (wo es von einem schilfumrahmten, den Räubern zum Schlupfwinkel dienenden Weiher (*λίμνη*) heisst: *διὸ καὶ συρρεῖ ἐπ' αὐτὴν ὁ τοιοῦτος βίος, τῷ μὲν ὕδατι πάντες ὅσα τείχει χρώμενοι, τὸν δὲ πολὺν κατὰ τὸ ἕλος κάλαμον ἀντὶ χαρακώματος προβεβλημένοι*) sich findet. Der *καινὸς ἄνθρωπος* im 2. Capitel endlich hätte um so weniger beanstandet werden sollen, als der Verfasser sich hier offenbar an den Sprachgebrauch des Paulus anlehnt, der das Wort *καινός* überall in dem durch das Christenthum ausgebildeten sittlich-religiösen Sinne — wie er unstreitig auch im 2. Capitel erfordert wird — verwendet (vgl. 2 Cor. 5, 17; Gal. 4, 27; 6, 14; 5, 6); überdies musste ihm das Wort

speciell aus der ganz gleichen, im Brief an die Epheser 2, 15 und 4, 24 sich findenden Verbindung (*εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* und *ἀναδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) bekannt sein. Eher könnte man im 2. Capitel einen besonderen Gebrauch von *φρόνησις* zugestehen, wenn nicht das Wort schon bei Euripides in der hier durch den Gegensatz zu *ὀφθαλμοῖς τι ὁρᾶν* bedingten Bedeutung „das Denken, der Verstand“ vorkäme. Mehr als an dieser Stelle durch den poetischen Ausdruck beeinflusst dürfte die Verwendung von *ἐρέω* in demselben Satze sein (*οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς*); doch ist an sich, wie schon Stephanus urtheilte (vgl. Lud. Dindorf in Steph. Thes. Gr. ling. ed. Hase Vol. III (1835) S. 283), gegen einen solchen, durch zahlreiche andere analoge Beispiele im späteren Griechisch entschuldigten Gebrauch von Homerischem Sprachgut nichts zu sagen, wenn nicht — was bei der sehr verderbten Ueberlieferung anzunehmen nicht verwehrt ist — der Verfasser vielleicht *αἰνεῖτε* (so Lachmann) oder *καλεῖτε* schrieb, das in demselben Capitel (*ταῦτα θεοὺς καλεῖτε*) vorkommt, oder auch *ἔχετε* (vgl. Athenag. *Πρεσβ. περὶ Χριστ.* 12: *Ὅταν ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεόν, . . . ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ, ποίας ἔτι χρείαν ἑκατόμβης ἔχει;*), indem ja erst das folgende *νομίζετε* das Moment des Anerkennens und Verehrens hinzubringt (vgl. Xenoph. Mem. Socr. I, 1: *ἀδικεῖ Σ. οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων*). Dagegen durften *γεραίρω* Cap. 3, 5 und *εὐδαιμονεῖν* Cap. 10, 5 nicht als in besonderem Sinne gebraucht aufgeführt werden, weil an beiden Stellen beide Worte in den bei den klassischen Schriftstellern auch sonst üblichen Bedeutungen (vgl. u. A. besonders, weil unserer Stelle Cap. 3, 5 genau entsprechend, Xenoph. *Κύρου παιδ.* VIII, I, 39: *τούτους καὶ δώροις καὶ ἀρχαῖς καὶ ἕδραις καὶ πάσαις τιμαῖς ἐγέραιρεν*) verwendet sind.

Aus sprachlichen Gründen den Brief zu verdächtigen ist ebensowenig möglich, als wenn man z. B. Celsus, der nach der sprachlichen Seite den Vergleich mit den besten Atticisten des zweiten Jahrhunderts, Plutarchos und Lucianus, aushalten kann, um einiger später erst in

weiterem Umfange vorkommender Ausdrücke willen, — wie *βίος*, Welt, dessen schon Erwähnung geschah, *δόγμα*, Lehre (Orig. c. Cels. I, 8; II, 4; VIII, 49), *ἀνάτασις* (VI, 1), *πανθοινία* (VIII, 24), *καθολικός* (IV, 84), *πάροιστρος* (II, 55; VIII, 9), *ἀντιδοξέω* (VI, 42), *ἐπιδεικτιῶντες* (IV, 6), *ποτνιάομαι* (II, 24) — etwa um ein halbes Jahrhundert herabrücken und mit Volkmar (Ursprung der Evangelien 80. 164. 165) zu des Origenes Zeitgenossen, der erst 240 seinen *Ἀληθὴς λόγος* geschrieben, machen wollte; am allerwenigsten, wenn dies, wie Donaldson thut, in einigen hingeworfenen, völlig unerwiesenen Behauptungen geschieht, die freilich in seiner Beurtheilung der ganzen Frage ihren Zweck erfüllen. Hiermit jedoch begnügt sich der englische Kritiker nicht. Nachdem er die verschiedenen über die Person des Verfassers aufgestellten Hypothesen kurz berührt und sie alle, namentlich die Justinus- und die Marcion-Hypothese zurückgewiesen hat, bespricht er die einzige damals noch vorhandene Strassburger Handschrift, sowie das Verhältniss des ersten Herausgebers Henricus Stephanus zu derselben und das sogenannte Apographon Beureri, wie Beurers Abschrift genannt wird. Aus den von ihm gemachten, a. a. O. S. 78 und 79 mitgetheilten Textesbeobachtungen, auf die kein verständiger Philologe wird Gewicht legen können, „da", — wie Overbeck S. 80 mit Recht dagegen bemerkt — „wenn man, — die Thatsache vorausgesetzt, dass Stephanus und Beurer dieselbe Handschrift benutzten, — von den Fällen, die Donaldson anführt, alle abzieht, in welchen Beurer gegen Stephanus zeugt, und den Text der Strassburger Handschrift nach Otto's genaueren Angaben undeutlich ist, nur der erste als räthselhaft zurückbleibt und an der einfachen Voraussetzung, dass Stephanus und Beurer beide die Strassburger Handschrift benutzten, irre macht", — ergiebt sich für Donaldson in seinem hyperkritischen Argwohn das Resultat (a. a. O. S. 79), dass über diesem Brief und seinen Handschriften jedenfalls ein Geheimniss zu schweben scheint. Ja „die seltsamen Verschiedenheiten der Lesearten und der Umstand, dass Robertus Stephanus, — welcher, wie

sein Sohn sagt, die Handschrift hatte, den Brief an Diognet nicht veröffentlichte", führen ihn auf den Verdacht, „dass der Brief an Diognet möglicherweise ein Erzeugniss des Henricus Stephanus selbst sein möchte." Aber rechtfertigt denn Alles, was man bis jetzt über den Brief und seine handschriftliche Ueberlieferung geurtheilt und erforscht hat, irgendwie einen so schweren Verdacht? „Wenn der Strassburger Codex" — fährt Donaldson fort — „so alt ist, wie man behauptet, so würde diese Ansicht vollständig widerlegt sein." Das ist es ja aber gerade; Otto hat unwiderleglich erwiesen, dass die Grundlage unseres Textes, die Strassburger Papierhandschrift, die mit der alten Bibliothek der Stadt durch das deutsche Bombardement im August des ewig denkwürdigen Jahres 1870 zu Grunde gegangen ist, dem 13. Jahrhundert angehörte,[1]) eine Datirung, vor der auch Overbeck, der, wie er selbst gesteht (a. a. O. S. 80), bei der ersten Ausarbeitung seiner Abhandlung nicht übel Lust hatte, „den Brief hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären," sich gebeugt hat. Aber wozu denn überhaupt dieses nutzlose Spielen mit luftigen Hypothesen, welche nichts erklären und nur ehrenhafte Männer zu verdächtigen geeignet sind? Donaldson fühlt das selbst, wenn er, auch den Fall angenommen, der Strassburger Codex wäre nicht so alt, wie er es wirklich ist, die richtige, von ihm leider nur nicht mit der nöthigen Selbstüberwindung befolgte Maxime ausspricht, man solle „vorsichtig sein, wenn man irgend jemandem eine Fälschung zuschreibt." Dennoch ist er geneigt es für wahrscheinlicher zu halten, „dass einige von den Griechen, welche nach Italien herüberkamen, als sie die Türken bedrohten, diese Abhandlung geschrieben haben mögen, nicht sowohl in der Absicht ein Werk des Justin nachzubilden, als um eine gute Declamation im alten Stile zu schreiben".

---

1) Vgl. Otto in dem von ihm herausgegebenen Corpus apolog. christ. saec. II. Tom. II. Opera Iustini addubitata. Editio tertia. Ienae, G. Fischer. 1879. Proleg. S. XIVff.

Aber wie? War denn irgend einer jener vor der wachsenden Türkengefahr und zur Zeit der Eroberung Constantinopels nach Italien oder Frankreich flüchtenden Griechen zu einer so respectablen, besonders auch hinsichtlich der Form so anmuthigen Leistung, wie der Brief an Diognetos unzweifelhaft ist, überhaupt noch im Stande? Diese Frage muss unbedingt verneint werden. Was für horrendes, barbarisches Griechisch schreiben die späteren Byzantiner überhaupt und die Zeugen der unglücklichen Katastrophe vom Jahre 1453 insbesondere! Es seien Beispiels halber nur die Historiker Laonikos Chalkokondylas und Johannes Dukas hervorgehoben. Wie vergeblich müht sich der erstere ab, in seiner nebelhaften und barbarischen, mit Wörtern der gemeinsten und dunkelsten Art trüb gemischten Sprache, des kaum von ihm begriffenen, menschlich so ergreifenden Stoffes stilistisch Herr zu werden! Nur Dukas noch überbietet ihn hierin, dessen Geschichte von Byzanz durch einen Alles hinter sich lassenden Ungeschmack, durch beispiellose Nachlässigkeit und die völlige in der Unwissenheit hinsichtlich der Flexion, Structur und Wortbedeutung offen zu Tage tretende Barbarei ein an schöne Form gewöhntes Gefühl, nach Nicolai's (Gesch. der griech. Literatur S, 634) durchaus zutreffendem Urtheil, geradezu erschrecken und beleidigen kann. Und mit der grossen Menge der um jene Zeit flüchtenden griechischen Gelehrten sollte es besser gestanden haben? Mag man ihre unbestreitbaren Verdienste als Lehrer der Elemente der Grammatik, als Ausleger der Alten, als Vermittler und Förderer des Studiums der platonischen und aristotelischen Philosophie, als Abschreiber von Handschriften, Recensenten und Correctoren unserer ersten griechischen Drucke noch so hoch anschlagen: von einer tieferen Kenntniss der Sprache und Philosophie ihrer Vorfahren und vor Allem von deren schriftstellerischer Kunst waren sie sämmtlich so weit entfernt, dass kein Einziger, was Donaldson uns will glauben machen, zu einer nach Form und Inhalt so achtbaren schriftstellerischen Leistung, wie der Brief an Diognetos ist, damals fähig war.

b. Das Fundament der Kritik Overbeck's: „Die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief."

Neben dem von Overbeck selbstverständlich freudig begrüssten „unerwarteten Beistand," den seine Abhandlung an Donaldson gefunden, und den ich durch die vorstehenden Ausführungen wenigstens in einigen Punkten entkräftet zu haben glaube, hat es derselben an Widerspruch nicht gefehlt. Schon zuvor nannte ich Hilgenfeld, Keim und Lipsius, deren Widerlegungsversuchen Overbeck hauptsächlich in dem oben erwähnten Nachtrag zu seiner Abhandlung entgegengetreten ist. Dort rechnet er (a. a. O S. 81) es seiner Arbeit zum Verdienst an, dass sie die genannten Forscher genöthigt habe, die gewöhnliche Ansicht, welche den Brief an Diognetos an den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegte, aufzugeben und an dem Zeitalter des Kaisers Marcus Aurelius als der am meisten wahrscheinlichen Abfassungszeit festzuhalten. Gleichwohl erachtet Overbeck durch sie die ganze Frage kaum irgendwie gefördert; ja ihm scheint die Vertheidigung der Entstehung dieses Briefes in dem eben bezeichneten Zeitalter eine verzweifelte zu sein, wenn man — so leitet er die Begründung jener Behauptung ein — „nur eine vollkommen helle Thatsache, welche ich zum Fundament meiner Kritik gemacht habe und ohne welche ich die Zuversicht zu derselben gar nicht gefunden hätte, wie Hilgenfeld und Keim, vollkommen übersieht, oder wie Lipsius, unvollkommen würdigt: die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief an Diognet." Aber ist denn eine solche Thatsache in der Geschichte der literarischen Hinterlassenschaft des Alterthums so völlig unerhört? Und wenn nicht, wie war es dann — so fragen wir mit Recht — möglich, dass die im vorliegenden Falle vorhandene Thatsache des Mangels jeder directen Tradition einen Forscher wie Overbeck mit einer so hohen, siegesgewissen Zuversicht zu einer Kritik erfüllen konnte, die alle Gelehrte, welche bisher sich mit dem Briefe an Diognetos beschäftigt, eines fundamen-

talen Irrthums zeiht, zu einer Kritik, der es schliesslich (a. a. O. S. 82) „mit der Möglichkeit diesen Brief zu datiren, so lange es mit seiner Bezeugung sich so verhält, wie es zur Zeit noch der Fall ist," so schwach zu stehen scheint, „dass seine Entstehung in irgend einem der auf das zweite folgenden, für unsern Blick helleren Jahrhunderte, vielleicht noch nachweisbar ist, niemals aber in dem hierzu viel zu dunklen zweiten, sollte der Brief selbst thatsächlich hineingehören und wollte man auch die Indicien eines späteren Ursprungs noch so niedrig schätzen." Was hat es denn nun mit jener angeblich so schwer wiegenden Thatsache, aus deren Vernachlässigung den genannten hochverdienten Gelehrten von Oberbeck ein so harter Vorwurf gemacht wird, für eine Bewandtniss? „In der uns bekannten Litteratur der alten Kirche und des Mittelalters" — heisst es a. a. O. S. 4 — „geschieht des Briefes an Diognet nirgends Erwähnung, — auch nicht bei Photius, von welchem *Möhler* in seiner Patrologie (S. 170) Worte, die von Justin gesagt sind, durchaus irreführend ohne Weiteres auf den Brief an Diognet bezieht, — und da sich die Spuren seiner Existenz überhaupt nicht über seine handschriftliche Ueberlieferung hinauf verfolgen lassen, diese aber nur einen Zweig hat, hängt unsere ganze Kunde von diesem Briefe am dünnen Faden einer einzigen Handschrift, die wir überdies gar nicht mehr besitzen." Was die letzteren beiden Thatsachen angeht, so kann zunächst der Verlust der Strassburger Handschrift heutzutage kaum noch schmerzlich sein, da dieselbe durch Otto uns so genau bekannt geworden und von ihm so sorgfältig[1]) ausgenutzt ist, dass wir sie gern

1) An der in der vorhergehenden Anmerkg. genauer bezeichneten Stelle (p. XVII) sagt Otto hinsichtlich der kritischen Grundlage der 3. Aufl. des Corpus apolog. u. A.: „Iam vero Reussius, quod optaveram, Epistulam ad Diognetum secundum alteram editionem meam (a. 1849 publici iuris factam) iterum cum codice Argentoratensi anno 1861 in commodum huius editionis tertiae accuratissime contulit. Quam novam codicis (post flamma deleti) collationem, a Reussio passim animadversionibus palaeographicis de quibusdam codicis lectionibus instructam (mihi in notis = *R*) et per literas d. 27. m. Iulii 1861 mihi adlatam, nunc equidem in lucem profero."

entbehren können; und durch die andre Thatsache, dass eben nur eine Handschrift die Stütze der Ueberlieferung bildet, dürfen wir uns hier nicht beunruhigen und irreleiten lassen; theilen ja doch auch andere litterarische Erzeugnisse des Alterthums, wie das historische Werk des Granius Licinianus aus der Zeit der Antonine, Arnobius sammt dem „Octavius" des M. Minucius Felix und des jüngeren Plinius Epistulae ad Traianum ganz dasselbe Schicksal: auf den gänzlichen Mangel einer Tradition über den Brief an Diognetos kommt es hier an. Und in dieser Hinsicht steht derselbe eben nicht allein da.

Gleichfalls der Tradition ermangelnd und in der allein in Betracht kommenden Epitome, ähnlich wie der Brief an Diognetos, nur in zwei Handschriften, einem Cod. Palatinus und Cod. Parisinus, erhalten ist das hauptsächlich für die Geschichte der attischen Beredsamkeit so wichtige Werk des Alexandrinischen Rhetors und Lexikographen Valerius Harpokration *Λέξεις τῶν δέκα ῥητόρων*, dessen Kenntniss uns erst Suidas (etwa ums Jahr 960) vermittelt hat. Aus gleichem Grunde ist deshalb Harpokration bald in die Zeiten des Tiberius, bald unter Hadrianus, bald in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts, aus inneren Gründen aber mit grösster Wahrscheinlichkeit in die letzten Decennien des zweiten oder in die ersten des dritten Jahrhunderts gesetzt worden.

Noch genauer als Harpokration entspricht dem vorliegenden Falle ein anderes Beispiel aus dem griechischen Alterthum, ich meine den Grammatiker Hesychios. Gleich dem Briefe an Diognetos ist dessen *Λεξικόν*, eine Sammlung von Glossen und Namenerklärungen der griechischen Sprache, nur in einer einzigen und zwar aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden, in der Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrten Handschrift erhalten. Hesychios selbst, von Suidas sowie dem sicherlich dem elften Jahrhundert angehörenden Verfasser des Etymologicum magnum und anderen Berichterstattern weder genannt noch gekannt, hat daher mit seinem Werk, ebenso wie der Brief an Dio-

gnetos, die verschiedensten Datirungen sich gefallen lassen müssen, so von Welcker, der ihn vor dem Jahre 389 gelebt haben lässt, von H. Weber, welcher ihn zwischen das vierte und fünfte Jahrhundert setzt, von M. Schmidt, der die Jahre 530—642 als Abfassungszeit fixirt und von Valckenaer, welcher Hesychios gar als einen Graeculus ultimi aevi bezeichnet.

Auch auf Strabo's *Γεωγραφικά* aus der Zeit des Tiberius könnte man hier verweisen und in Hinblick auf die merkwürdigen Schicksale derselben eine ähnliche Kritik treiben, wie sie die zuvor genannten Schriften und der Brief an Diognetos durch Overbeck erfahren. Keiner nämlich der Nachfolger Strabo's nennt oder kennt das Werk, von keinem der späteren Schriftsteller, wie Plinius, Pausanias, Claudius Ptolemaeus u. A., wird es benutzt; fast 500 Jahre später hat Stephanos von Byzanz (um 472), nach ihm der gelehrte Erzbischof von Thessalonike Eustathios (1160) u. A. — worauf der um Strabo hochverdiente A. Meineke (Vind. Strab. p. IX) mit Recht aufmerksam machte, — uns von demselben die erste Kunde gebracht, während die editio princeps, welcher 1470 schon eine lateinische Uebersetzung voraufging, erst 1516 erschien.

Sollten diese Beispiele den Bewunderern des Fundamentes der Overbeck'schen Kritik nicht schon Mancherlei zu denken geben? Ich führe aber noch ein viertes Beispiel an, das, dem römischen Alterthum entlehnt, Overbeck's kritisches Axiom völlig zu erschüttern geeignet sein dürfte, nämlich das Geschichtswerk des Q. Curtius Rufus „Historiae Alexandri Magni Macedonis.“ Keiner der auf uns gekommenen Schriftsteller des Alterthums und des früheren Mittelalters bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts erwähnt eines Geschichtsschreibers, ja überhaupt nur eines Schriftstellers Q. Curtius Rufus, oder führt auch nur die kleinste Stelle aus dem unter seinem Namen uns überlieferten historischen Werke an, und ebensowenig ist es bis jetzt gelungen, irgendwelche versteckte Bezugnahme auf dasselbe oder auch nur die geringste Spur einer Benutzung bei irgend einem Schriftsteller innerhalb der eben umgrenz-

ten Zeit überzeugend nachzuweisen. Die einzige Handschrift des Briefes an Diognetos ist von Otto auf das dreizehnte Jahrhundert zurückgeführt; die ältesten Handschriften der Historiae des Q. Curtius Rufus stammen aus dem neunten bis elften Jahrhundert, und erst im späteren Mittelalter wurde das Werk des Geschichtschreibers hier und da in den Klosterschulen gelesen. Beide Schriftwerke treten somit im eigentlichsten Sinne erst durch ihre editio princeps, und zwar der apologetische Brief des Griechen im Jahre 1592, die Historiae des Römers um das Jahr 1471 aus dem Dunkel einer auch nicht durch das unscheinbarste Licht irgend welcher Tradition erhellten Vergangenheit plötzlich in die Kreise der theologischen und philologischen Forschung. Ist es deshalb etwa irgend Jemandem eingefallen, analog dem von Donaldson ganz ernst genommenen Versuche, den Verfasser des Briefes an Diognetos unter den vor den Türken nach Italien geflüchteten griechischen Gelehrten zu suchen oder, wie Overbeck anfänglich gewillt war, die Schrift „hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären," — die Historiae Alexandri Magni, welche des Curtius Namen tragen, für ein Werk irgend eines Humanisten zu erklären, was doch mit Rücksicht auf die seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zahlreichen Namen der glänzendsten Lateiner mit ganz unvergleichlich triftigeren Gründen hätte behauptet werden können, als dies je von einem mittelalterlichen Griechen als Verfasser des Briefes an Diognetos erwiesen werden kann? Dennoch aber hat die Geschichte der Versuche, beiden Schriftwerken chronologisch ihren Platz anzuweisen, ungemein viel Aehnlichkeit, die eben eine Folge des beiden gemeinsamen Mangels einer — hinsichtlich des Briefes an Diognetos von Overbeck so gewaltig als des fast allein in Betracht kommenden Entscheidungsmomentes betonten — Tradition ist. Die kleine Apologie, bis in die neueste Zeit in zahlreichen Ausgaben und Uebersetzungen verbreitet und von vornherein mit dem Vorurtheil eines ehrwürdigen Alters bekleidet, ist von theologischen Forschern (a. a. O. S. 2) „bisweilen im Neuen Testament vermisst und von älteren

Hypothesen in die Zeit der Apostel versetzt und mit dem und jenem aus dem Dunkel der christlichen Urzeit leuchtenden Namen in Verbindung gebracht worden;" Andere dachten an die Zeiten des Trajanus (98—117) oder Hadrianus (117—138), Dorner glaubt in dem unter Hadrianus lebenden Apologeten Quadratus, Bunsen in dem um das Jahr 150 in Rom weilenden Gnostiker Marcion den Verfasser vermuthen zu dürfen; wieder Andere, wie Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theologie XVI, S. 285) und Hase (Kirchengeschichte, 10. Aufl. Leipzig 1877. S. 58) bleiben bei den Regierungsjahren des M. Aurelius als Abfassungszeit stehen; Harnack geht (Patr. apost. Opp. Fasc. I. P. II. ed. 2. p. 152) vom Jahre 170 bis 310, Th. Zahn auf den Zeitraum von 250—310 herunter, während Overbeck endlich, unter der Annahme, der Brief sei eine Fiction, uns über die Zeiten des Constantinus hinausweist. Die Frage nach dem Zeitalter des Curtius hat einen ganz analogen Verlauf genommen. In hauptsächlichem Anschluss an eine kurz vor dem Schlusse des Werkes eingeschaltete Episode, in welcher der Verfasser offenbar aus innerstem Herzen heraus sich über Ereignisse der römischen Kaisergeschichte seiner Zeit ausspricht — X, 9, 3—5: iure meritoque populus Romanus salutem se principi suo debere profitetur, qui noctis, quam paene supremam habuimus, novum sidus inluxit. Huius, hercule, non solis ortus lucem caliganti reddidit mundo, cum sine suo capite discordia membra trepidarent. Quot ille tum extinxit faces! quot condidit gladios! quantam tempestatem subita serenitate discussit! Non ergo revirescit solum, sed etiam floret imperium — haben die Ausleger eine stattliche Reihe von Hypothesen zu Tage gefördert, wobei kaum irgend eine bedeutende Phase in der Entwickelung des Imperium unberücksichtigt geblieben ist. Aldus Manutius, Herwarth, Hirt, Zumpt fanden den Princeps des Curtius in Augustus, Rader, Perizonius, F. A. Wolf in Tiberius, Andere wie Buttmann, Pinzger, Bähr, Baumstark in Vespasianus; Pontanus entschied sich für Trajanus, Niebuhr für Septimius Severus (193—211); Joh.

v. Müller dachte an Alexander Severus (222—235), Gibbon an Gordianus (237); Bagnolo endlich, dem Cunze beistimmt, gerieth auf Constantinus (323—337), und C. Barth sogar auf Theodosius (379—395): während gegenwärtig die von J. Mützell nach dem Vorgange von Brissonius, Lipsius, Tellier, St. Croix gründlich und scharfsinnig (in der Vorrede zu seiner grösseren Ausgabe des Curtius, p. LXI-LXIX) erwiesene Ansicht, die Nacht, von welcher Curtius sagt: „quam paene supremam habuimus," sei als die auf den Todestag des C. Caligula folgende zu deuten, und die ganze Stelle beziehe sich auf die Thronbesteigung des Kaisers Claudius am 24. Januar des Jahres 41, als Verfasser aber sei mit höchster Wahrscheinlichkeit der von Suetonius erwähnte, unter Claudius lebende Rhetor Q. Curtius Rufus zu bezeichnen (a. a. O. p. LXXXI bis LXXXV) — sich unbestrittener Anerkennung erfreut, zumal da der sprachliche Stoff bei Curtius in etymologischer, lexikalischer und syntaktischer Hinsicht noch entschieden den Charakter der Klassicität trägt und gerade dadurch jenem auf historisch-kritischem Wege gewonnenen Resultat eine werthvolle Stütze ist.

Durch die im Vorhergehenden ausgeführten literarhistorischen Beispiele und den Nachweis der in ihnen gegebenen Vergleichsmomente mit dem Briefe an Diognetos glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben, dass Overbeck wissenschaftlich nicht berechtigt war, den Mangel an Tradition für die Beurtheilung und Datirung des Briefes an Diognetos zum Fundamente seiner Kritik zu machen und die Vertheidigung der Entstehung der Schrift im zweiten Jahrhundert für eine so verzweifelte zu erklären, dass er Hilgenfeld's und Keim's chronologische Versuche, jener „Schrift ohne jede Stütze in der Tradition" in dem genannten Zeitraum ihren Platz anzuweisen, gar keiner Widerlegung werth hält (a. a. O. S. 83). Um aber das Beispiel des Curtius und der historisch-kritischen Behandlung der Frage nach der Abfassungszeit seines Werkes für jenes unser so wichtiges Problem der urchristlichen apologetischen Literatur noch weiter nutzbar

zu machen, dürfte die nächste Frage die sein, ob es nicht wie dort möglich sein sollte, aus äusseren und inneren Indicien einen Rückschluss auf die Entstehungszeit des Briefes an Diognetos zu machen, und dann einmal ernstlich die Frage zu prüfen, ob wir denn thatsächlich, wie Overbeck behauptet, von der Tradition so gänzlich im Stich gelassen sind.

Untersuchung
der handschriftlichen Ueberlieferung sowie des Inhalts des Briefes an Diognetos zum Zweck der Ermittelung der Abfassungszeit.

A. Die Ueberschrift.

Zunächst das Alleräusserlichste, was die Strassburger Handschrift uns bietet, die Ueberschrift. Der Codex enthielt, und zwar von der Hand des dreizehnten Jahrhunderts geschrieben, zuerst fünf Schriften unter folgenden Titeln: 1. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος περὶ μοναρχίας.* 2. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* 3. *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος.* 4. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.* 5. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* — denen sich, anscheinend von jüngerer Hand, zwei andere anschlossen: 6. *Τῆς Σιβύλλης Ἐρυθραίας στοῖχοι.* 7. *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* — und endlich von der ersten Hand geschrieben: 8. *Ἀθηναγόρου πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν.* 9. *Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως.* Aus dem unter Nummer 5 aufgeführten Titel *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* glaubte der erste Herausgeber H. Stephanus, da die vorangehenden Schriften den Namen des Justinus tragen, schliessen zu müssen, dass die kleine Schrift ein Werk des Justinus sei und gab sie daher auch unter dessen Namen heraus. Nun ist freilich durch Semisch (in seinem grundlegenden Werke über Justinus den Märtyrer, Breslau, 1840. I. S. 172ff.), Hollenberg (in seiner sorgfältigen Schrift „Der Brief an Diognet“, Berlin, 1853) u. A. aus sachlichen und sprachlichen Gründen unwiderleglich nachgewiesen, dass Justinus, der im

Jahre 168 unter M. Aurelius den Märtyrertod starb, der Verfasser des Briefes an Diognetos nicht sein kann; dennoch aber wird für Jeden, der nach den Grundsätzen gesunder philologischer Kritik verfährt, und demnach zunächst auf die Ueberlieferung gebührenden Werth legt, die Ueberschrift in der Strassburger Handschrift den von besonnenen Forschern, wie Tzschirner, Bunsen, Semisch, Hollenberg, längst gezogenen Schluss rechtfertigen, dass der Brief, „wenn auch nicht Justinisch, doch wohl aus dessen Zeitalter herrühre“ (Hollenberg a. a. O. S. 89 und 90). Es ist wichtig, gerade einen Kritiker wie Overbeck, der es mit der handschriftlichen Tradition so leicht nimmt, auf ein solches Zeugniss der Ueberlieferung, das unter allen Umständen zunächst gewürdigt werden muss, hinzuweisen. Ein Beispiel aus klassischer Zeit verstärkt vielleicht auch hier diesen Hinweis. Der Sammlung Justinischer Schriften sei das Corpus Demosthenischer Reden gegenübergestellt. In demselben befinden sich eine ganze Anzahl von Reden, die, sei es von den Verkäufern der Handschriften, oder wohl hauptsächlich von dem berühmten, die gesammte literarische Verlassenschaft des hellenischen Volkes in der Alexandrinischen Bibliothek ordnenden und katalogisirenden Bibliothekar Kallimachos aus Irrthum unter dem Namen des Demosthenes eingeschwärzt wurden. Die Zahl der politischen Reden dieser Art ist freilich gering, es sind nur die *Περὶ Ἁλοννήσου*, im Jahre 342 v. Chr. thatsächlich von Demosthenes' Zeit- und Gesinnungsgenossen Hegesippos gehalten, und *Περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν*, gleichfalls von einem, uns allerdings unbekannten, Gesinnungsgenossen des Demosthenes aus dem Jahre 330 oder 335 v. Chr.: ein Ursprungsverhältniss, das schon die spätere Kritik der Augusteischen Zeit richtig herausfühlte. Aber es kommt sodann eine Reihe von 21 Processreden (13 in Sachen Verschiedener, 8 für die Processhändel des Apollodoros) hinzu, welche echt, d. h. in jener (Demosthenischen) Zeit wirklich gehalten sind, der sie angehören wollen, meist schon von Dionysios von Halikarnass als nicht von Demosthenes selbst herrührend verurtheilt.

Ausser dieser auf Irrthum zurückzuführenden Vergrösserung des Corpus Demosthenischer Werke erfuhr dasselbe in der Zeit von Demosthenes' Tode bis Kallimachos noch einen weiteren, nicht unbeträchtlichen Zuwachs durch bewusste, von eitlen Rhetoren verübte Fälschungen (3 Demegorien, einige Processreden und eine Anzahl eingeschobener Actenstücke), welche Dionysios von Halikarnass bereits kannte und grösstentheils als Fälschungen erkannte. Hat nun in den beiden angeführten Fällen nur eine sorgfältige Analyse des Inhalts und der sprachlichen Form die erstere Kategorie der mit des Demosthenes Namen geschmückten Reden als nicht von dem grossen Redner selbst verfasst, wohl aber als Demosthenisch, d. h. dem Zeitalter des Demosthenes angehörig, die zweite Kategorie dagegen als directe Fälschung nachgewiesen, so wird auch der im Strassburger Codex Justinischer Schriften mit des Justinus Namen versehene Brief an Diognetos inhaltlich und formell daraufhin untersucht werden müssen, ob er, wozu uns die handschriftliche Ueberlieferung zunächst auffordert, in das Justinische Zeitalter, d. h. in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist oder nicht. Wie dort des Demosthenes Name irrthümlich einer Reihe von Reden vorgesetzt wurde, die thatsächlich der Demosthenischen Zeit ihren Ursprung verdanken, so wird auch bei unserem Briefe die Ueberschrift als die irrige Hypothese eines späteren Schreibers anzusehen sein, dem der Brief etwa ohne jede Ueberschrift in die Hände gekommen war und der, einen Diognetos als Adressaten aus dem Eingang der Schrift entnehmend, derselben de suo den Namen des Justinus als Verfasser vorsetzte. Auch Overbeck bestreitet die allgemeine Möglichkeit dieser für mich nothwendig sich zunächst ergebenden Annahme nicht (S. 21); es bleibt mir aber unerklärlich, wie durch dieselbe „die handschriftliehe Ueberlieferung unseres Briefes vollständig entwerthet“ werden sollte. An diesem Punkte tritt die Differenz unserer Standpunkte hinsichtlich der Schätzung und Verwerthung der Ueberlieferung klar zu Tage. Aus der Thatsache nämlich, dass von den vier in der Strass-

burger Handschrift dem Briefe an Diognetos vorangehenden Schriften drei (Περὶ μοναρχίας, Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας und Πρὸς Ἕλληνας) Justinisch in dem von mir verstandenen Sinne, d. h. „wirklich noch aus der Zeit des Streits der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum stammende apologetische Schriften sind“ (S. 19), die Ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος dagegen, sofern sie selbst für Justinisch gelten will und einen für Justinus unmöglichen Zweck verfolgt, pseudojustinisch in eigentlichem Sinne, d. h. directe, auf des Justinus Namen verübte Fälschung ist — ergiebt sich für Overbeck sofort die grössere Wahrscheinlichkeit der anderen Annahme (S. 20), „dass die Ueberschrift unseres Briefes auf ebenso ursprünglicher Kunde beruhte, wie die der Ἔκθεσις πίστεως, ihr zufolge also unser Brief als eine im strengen Sinne pseudojustinische Schrift zu gelten hätte.“ Hier hängt demnach, um einen Ausdruck Overbeck's zu gebrauchen, ein „dünner Faden“ der Tradition neben dem andern. Ich für meine Person halte den zuvor beschriebenen für entschieden stärker und fühle mich auch in meiner Position — dieselbe gewährt mir philologisch zunächst kräftigeren Trost — „für die Ermittlung des Ursprunges unseres Briefes denn doch nicht so vollständig von der Tradition verlassen.“ Man könnte bei genauerer Betrachtung der von Overbeck im Nachtrag zu seiner Abhandlung gemachten Mittheilungen versucht sein zu glauben, dass lediglich die Freude am Widerspruch und an der Vertheidigung jener paradox erscheinenden, von Niemandem bisher gewählten Stellung zur Frage ihn in erster Linie zu seiner Arbeit veranlasst hat; denn weder der Mangel an Tradition über den Brief an Diognetos kann, wie wir gesehen, als bestimmendes Moment oder als ausreichendes Fundament für sein kritisches Verwerfungsurtheil betrachtet werden, noch viel weniger aber das subjectivste aller Motive, „der stark gelehrtenhafte Eindruck des Briefes“ (S. 81), ein Eindruck, den doch so viele andere Forscher, die wie Overbeck mit dem Briefe selbst und der einschlägigen Literatur sich eingehend beschäftigt haben, auffallender Weise

bis jetzt eben nicht erhalten haben. Ich vermag darum, durch das Beispiel der Demosthenischen Ueberlieferung, dem leicht noch mehrere zur Seite gestellt werden könnten, belehrt, durchaus nicht einzusehen, dass, wie Overbeck (S. 11) behauptet, „die Verkehrtheit des Gebrauchs, welcher hier vom handschriftlichen Zeugnisse über unseren Brief gemacht wird, auf der Hand“ liegt und werde dessen Behauptung, dass die Meinung, der Brief an Diognetos sei eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts, „zum guten Theil auf einem von der Tradition verschuldeten, aber darauf nur sehr übel zu begründenden Vorurtheile ruht,“ (S. 11) zu widerlegen haben.

B. Die inneren Indicien.

1. Die Stellen, welche sich auf Verfolgungen der Christen und sonstige zeitgeschichtlich wichtige Ereignisse beziehen.

„Die wichtigste Reihe von Argumenten, welche man für die Entstehung des Briefes an Diognet im zweiten Jahrhundert anführt, ist den Stellen entnommen, welche von den Verfolgungen reden.“ Aber gerade diese Stellen erklärt Overbeck (S. 12) für die in chronologischer Hinsicht gleichgültigsten, er hält die in den Capiteln 1, 7, 10 sich findenden Anspielungen auf das christliche Märtyrerthum mit Lardner nur zur Begründung der Ansicht für ausreichend, „dass der Brief vor Constantin geschrieben sein müsse.“ Wie ist es denn aber mit diesen Anspielungen bestellt? Wenn der Verfasser gleich im Eingang der Schrift von den weltverachtenden Christen sagt: *θανάτου καταφρονοῦσι* und sie Cap. 10, 7 bezeichnet als *τοὺς κολαζομένους ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν ἀρνήσασθαι θεόν*, so kann doch das in dieser Allgemeinheit von irgend Jemand nach der Zeit des Constantinus, als das Kreuz überall herrschte und die Christen geehrt, geschützt und bevorzugt waren, unmöglich noch gesagt worden sein. Es passt aber auch nicht etwa auf die Zeit des Decius, da die Wirkungen der Verfolgung dieses Kaisers im Jahre 251 für die Christen entschieden beschämend waren. Der von Eusebios (Hist. eccl. VI, 41) aufbehaltene Brief des Dionysios von Alexandria an Fabius

von Antiochia berichtet darüber u. A.: „Und schon erschien das Edict, in Folge dessen fast jenes Allerschrecklichste, nämlich das von unserem Herrn Vorausgesagte, dass, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten abfallen würden, geschah. Alle wurden wenigstens von einem gewissen Schrecken ergriffen. Und Viele von den Vornehmen gingen aus Furcht sogleich hin, Andere, die in öffentlichen Aemtern standen, wurden von ihren Geschäften dahingerufen, wieder Andere mussten erst von ihren Angehörigen und Freunden dazu genöthigt werden. Namentlich aufgerufen, traten sie hin zu den unheiligen und unreinen Opfern, die Einen blass und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst den Götzen zum Schlachtopfer dienen sollten, so dass sie von dem herumstehenden, zahlreich versammelten Volke Spott und Hohn erdulden mussten, als Leute, die offenbar zu Beidem zu feige seien, zum Sterben, wie zum Opfern; Andere aber gingen bereitwilliger zu den Altären hin, mit grosser Frechheit versichernd, dass sie früher keine Christen gewesen seien. Bei ihnen zeigte sich der Ausspruch Christi bewährt, dass die Reichen schwer in das Himmelreich kommen. Von den Uebrigen aber folgten Einige der einen, Andere der andern Klasse der Genannten, Andere flüchteten sich, noch Andere wurden ergriffen. Von den letzteren liessen es einige bis zu Fesseln und Gefängniss kommen, Andere sich sogar mehrere Tage lang einkerkern, hernach aber schwuren sie, ehe sie vor Gericht geführt wurden, Andere jedoch hielten sogar bis auf einen gewissen Grad die Martern aus, bis endlich auch sie abschwuren.“ —

Aber sehen wir uns ferner die anderen auf die Verfolgungen bezüglichen Stellen an. Im 5. Cap. sagt der Verfasser von den Christen, die ausdrücklich als noch unter dem Gesetz des heidnischen Staates stehend bezeichnet werden (*πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους*), eine Reihe von Prädikaten aus, die, wenn sie auch in dem Zusammenhange, in dem sie sich finden, und in der Form, worüber später noch ein Wort zu sagen, auf Paulinisches Vorbild zurückzuführen, doch

ganz unzweideutig von den Leiden und den Todesnöthen der Christen in der Verfolgung Zeugniss ablegen, wenn es heisst: *ὑπὸ πάντων διώκονται — κατακρίνονται — θανατοῦνται — ἀτιμοῦνται — βλασφημοῦνται — ὑβρίζονται.* Wenn sodann im 6. Cap. der Verfasser sagt: 9. *Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι* und im 7. Cap. von denselben: 7. [*Οὐχ ὁρᾷς*] *παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους*; 8. *οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους*; — ja, wenn ausser den hier genannten Thierkämpfen der verfolgten Christen, ihrer dabei bewiesenen Standhaftigkeit und dem auch Andere zu gleichem Heldenmuthe begeisternden Charakter derselben, der Schluss des Briefes auch des Feuertodes gedenkt, den die Christen zu erleiden hatten (*τοὺς ὑπομένοντας ὑπὲρ δικαιοσύνης θαυμάσεις τὸ πῦρ τὸ πρόσκαιρον, καὶ μακαρίσεις, ὅταν ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἐπιγνῷς*): so haben wir hier augenscheinlich keine leeren Allgemeinheiten, denen nichts Wirkliches mehr entspricht, keine blassen Reminiscenzen aus einer Zeit, die, wie Overbeck will (S. 58), „schon ausserhalb des Kampfes der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum steht," sondern ganz bestimmte Indicien einer Situation, die uns bei der frappanten Aehnlichkeit, auch in Fassung und Form mit den in anderen Schriftwerken uns aufbehaltenen, mit Nothwendigkeit in das zweite Jahrhundert, speciell in die Zeit der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius weisen. Ausgeschlossen freilich muss die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 werden, welcher Polykarpos und zwölf Philadelphische Christen zum Opfer fielen. Das war ein vereinzelter Fall, hervorgerufen durch die entfesselte Volkswuth, und zu Stande gebracht durch die Nachgiebigkeit eines schlaffen Statthalters. Anders im Jahre 177. Da zuckt zunächst vom Orient her ein gewaltiger, gegen die Christen unternommener Vertilgungsversuch, ein furchtbarer Vorläufer der letzten unter Kaiser Decius und Diocletianus wieder aufgenommenen und dann ersterbenden Kämpfe, durch das ganze Reich, die Katastrophe zu Lugdunum ist wohl nur die von der Tradition am ausführlich-

sten überlieferte. Nicht mehr bleibt man bei den im Grossen und Ganzen immer erfolglos gewesenen Einzelanklagen nach trajanischem Muster stehen, man schreitet zu allgemeiner Aufsuchung und Verhaftung der Christen fort. Es kann hier nicht die Absicht sein, auf die Schilderung der Einzelheiten jener für die Christen so verhängnissvollen Tage oder auf die allgemeinen historischen Verhältnisse, die Keim in seinem „Celsus“ S. 271 ff. mit glänzendem Scharfsinn dargelegt hat, näher einzugehen: es kommt vielmehr darauf an zu zeigen, dass die Indicien dieser Verfolgung dem Brief an Diognetos mit anderen gleichzeitigen, nachweislich aus dieser Zeit des Kaisers M. Aurelius stammenden Schriften gemeinsam sind. Dass die Christenhetze des Jahres 177 eine allgemeine war, zeigt zunächst u. A. eine Stelle der passio Epipodii 2: „cum per provincias gentilium furor desaeviret, praecipue in Lugdunensi urbe debacchatus est,“ und Eusebios knüpft gleichfalls an die Schilderung der schauerlichen Vorgänge in jener Stadt (V, 1) die vielsagende Bemerkung (2, 1): *ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐπαρχίαις ἐνηργημένα εἰκότι λογισμῷ στοχάζεσθαι πάρεστιν.* Für diese Allgemeinheit zeugt in erster Linie der Zeitgenosse Celsus, der, wie Keim überzeugend und nach meiner Meinung unwiderleglich nachgewiesen, im Jahre 178 seinen *Ἀληθὴς λόγος* gegen die Christen schrieb. Diese, nach Celsus' Ausdruck, nicht ohne Grund heimlich lehrend, um der drohenden Todesstrafe zu entgehen (bei Orig. c. Cels. I, 3 *καὶ ὅτι οὐ μάτην τοῦτο ποιοῦσιν, ἅτε διωθούμενοι τὴν ἐπηρτημένην αὐτοῖς δίκην τοῦ θανάτου*), sind fort und fort in der Lage, wegen ihrer Lehre und Ueberzeugung bei Menschen in Gefahr zu kommen (I, 8 *δι' αὐτὸ κινδυνεύειν παρ' ἀνθρώποις*), Folter und Strafmittel warten ihrer (VIII, 58), von Gott und der Welt verlassen, leiden sie (VIII, 54), werden von Dämonen übel geplagt und an den Pfahl gehängt (VII, 40 *κακοδαιμονᾶτε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε*) und sterben mit dem Gottessohne (II, 45). Drei Stellen insbesondere zeigen, nach Keim's treffendem Ausdruck, „den ganz spezifischen furchtbaren Ernst der

Lage“: Die Christen werden gefesselt, weggeführt und an den Pfahl gehängt (VIII, 39), sie, die Lästerer der Götter, sterben entweder mit der Ruhe und Keckheit der Verbrecher (VIII, 54), oder sie werden auf der Flucht gefangen und müssen zu Grunde gehen (VIII, 41 *ἀλλ' οὗτοί γε καὶ σφόδρα ἀμύνονται τὸν βλασφημοῦντα, ἤτοι γε φεύγοντα διὰ τοῦτο καὶ κρυπτόμενον, ἢ ἁλισκόμενον καὶ ἀπολλύμενον*), und wenn noch der Eine oder der Andere in Verborgenheit herumirrt, so wird er aufgesucht zur Strafe des Todes (VIII, 69 *ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*). Ganz die gleiche Situation zeigt uns der „Octavius“ des Minucius Felix, der höchst wahrscheinlich kurz vor dem Jahre 180 geschrieben ist (Keim, Celsus S. 156). Freilich wenn wir auf Teuffel hören wollten, der (Gesch. d. Röm. Literatur. §. 368, 2. S. 841) das sonderbare Urtheil fällt, die Schrift sei, „nach der Offenheit der Darlegung und dem völligen Fehlen von Bitterkeit,“ „aus einer Zeit, wo das Christenthum keine äusseren Anfechtungen zu erfahren hatte“: so wäre es mit der Datirung nicht bloss dieser, sondern auch mancher anderen Apologie z. B. der des Athenagoras übel bestellt. Letztere zeichnet sich gleichfalls durch überraschend offene Darlegung aus und es fehlt ihr thatsächlich jede Bitterkeit; und dennoch kann nach allen äusseren und inneren Indicien nicht der geringste Zweifel obwalten, dass sie im Jahre 177 geschrieben ist, und die Reihe der griechischen Schutzschriften, welche die Gnade und Gerechtigkeit der Kaiser M. Aurelius und Commodus anrufen — es gehören bekanntlich ausser Athenagoras dahin Meliton, Miltiades, Apollinaris — eröffnet. Aber bei Minucius Felix fehlt es durchaus nicht an Bitterkeit. Noch vermisst man zwar gänzlich die Anschuldigungen politischer Natur, wie sie zwanzig Jahre später uns Tertullian berichtet, „namentlich das Verbrechen der Majestätsbeleidigung und der Verschuldung der öffentlichen Calamitäten durch die Beleidigung der Staatsgötter“;[1]) aber die Christen

1) Ebert, Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, 1868, S. 7.

erscheinen im „Octavius“ ganz entschieden verbittert gegen Kaiser und Reich; in excessiver Weise, welche nur die Noth erklärt,[1]) vergreifen sie sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms (c. 24 f.), „den Widerstand christlicher Freiheit unter dem Gehorsam des Einen Gottes, gegen ‚die Könige und Fürsten‘ feiernd,“ hoffen sie zu Gott, „der ihre Kämpfe bewundert (c. 37), auf Wiederkunft und Weltgericht (c. 12. 37).“ Aber mehr noch. Die entsetzlichen drei Anschuldigungen, wie sie zur Zeit des M. Aurelius im Schwange gingen, und wie sie uns **Athenagoras** gleich im Eingange seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* c. 4 aufführt: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις* — spielen auch bei **Minucius Felix** eine grosse, nicht minder beklagenswerthe Rolle, „quasi Christiani monstra colerent, infantes vorarent, convivia incesta miscerent“ (c. 28, 2 cf. c. 9). Ferner bezeugt der Heide Caecilius (c. 12, 4) das von den Behörden gegen die Christen gehandhabte Verfahren: „ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis“ — und Octavius, der Christ, entgegnet siegesfreudig (c. 37, 5): „pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt“. Sind das nicht Alles — man beachte insbesondere auch im „Octavius“ des Minucius Felix und im Briefe an Diognetos Cap. 10 den gerade aus des Kaisers M. Aurelius Verfolgung häufig bezeugten Feuertod, wie ihn ja u. A. auch Polykarpos erlitt — ganz genau dieselben, zum Theil bis auf den Ausdruck gleichen Indicien, und zwar sie alle in völlig gleicher Allgemeinheit, wie wir sie im Briefe an Diognetos finden? Und wenn sie alle uns auf den einen grossen **Verfolgungssturm vom Jahre 177** weisen, warum sollte nicht schon aus diesem Grunde geschlossen werden, **der Brief an Diognetos müsse in eben dieser drangsalsvollen Zeit, etwa in den Jahren 177—180 geschrieben sein?** Doch sehen wir zunächst weiter zu, ob auch andere Erwä-

---

1) **Keim**, Celsus' Wahres Wort. Zürich, 1873. S. 156.

gungen zur Stütze dieser im Voraus zunächst auf die äussere Ueberlieferung und auf jene Reihe ausgehobener innerer Anzeichen gegründeten Ansicht hinzutreten.

Zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Aussagen, in denen wir bestimmte, auf das Geschick der Christen zur Zeit der Abfassung der Schrift bezügliche Beziehungen erkennen mussten, bildet den Schluss die viel missdeutete Stelle §. 17: Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται. Unzweifelhaft hat Overbeck Recht, wenn er (S. 13) Otto's und Nitzsch's hierauf gestützte Datirung verwirft. Otto nämlich schliesst[1]) aus des Justinus nach seiner Meinung etwa drei Jahre nach dem Barkochba-Kriege, 138 oder 139 geschriebenen grösseren Apologie Cap. 31: Ἰουδαῖοι ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν (Romanis) ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε· καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν (nostro tempore) γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι: „Unde luce clarius apparet Epistolam ad Diognetum circa hoc fere tempus h. e. circa medium quartum saeculi secundi decennium (a. 133—135) scriptam esse.“ Nach Nitzsch[2]) soll der Brief aus einer Zeit sein, „wo dem jüdischen Gemeinwesen selbst noch nicht der Todesstoss versetzt war, also vor dem Ende des Kriegs unter Barcochba (135).“ Letztere Ansicht erscheint mir völlig unbegreiflich, da die Stelle des Justinus in ihrem vollen Zusammenhange und somit auch der Schluss des 5. Cap. unseres Briefes klar und deutlich über die Zeit des Barkochba-Krieges hinausweist. Wir würden schon über ein Decennium hinabsteigen müssen, wenn wir uns Overbeck anschliessen wollten, der, wie auch Volkmar und Lipsius,

---

1) Epistola ad Diognetum Iustini phil. et mart. nom. prae se ferens. Rec. Otto. Ed. II. Lipsiae, T. O. Weigel. 1852. S. 47.

2) Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte. I. Theil. Berlin, 1870. S. 109.

des Justinus grössere Apologie um das Jahr 150 geschrieben sein lässt.[1] Jedoch die Gründe, mit welchen Overbeck jene Argumentation für vollkommen nichtig erklärt, kann ich, weil sie jede Wirklichkeit verflüchtigen, durchaus nicht anerkennen. Er findet (a. a. O. S. 14) die Ausdrücke unserer Stelle „von solcher Allgemeinheit, dass sie ein Schriftsteller der streitenden Kirche nicht bloss der drei ersten Jahrhunderte, sondern aller Zeitalter brauchen könnte." Wie denn? Aller Zeitalter? Diese Behauptung dürfte doch wohl kaum ernstlich zu nehmen sein, sie schiesst zu offenbar weit über das erstrebte Ziel hinaus. Aber sie gerade bildet die Brücke für den weiter herausgesponnenen Gedanken, dass die Stelle eben nichts weiter besagt, als „dass Juden und Heiden die natürlichen Gegner der Christen sind," eine Erklärung, zu der Overbeck wohlweislich die Cautel hinzufügt: „wobei aber wieder klar wird, dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht, sondern an ein charakteristisches Merkmal des christlichen Wesens überhaupt denken kann." Aber warum soll denn der Verfasser nicht an etwas Gegenwärtiges denken? Hat er doch mit dem Schlusse des Capitels, von dem wir reden — was Overbeck mit Unrecht in Abrede stellt — die antithetische Form der Rede, mit der er im zweiten Dritttheil des Capitels begonnen, augenscheinlich wieder verlassen. Wie sollte denn auch — was Overbeck unmöglich nachweisen kann — in dem citirten Satze bei der so nahen Verwandtschaft der gebrauchten Ausdrücke πολεμεῖν und διώκειν eine Antithese herauskommen? Da wir nun ferner in den übrigen aufgeführten Stellen des Briefes directe und deutliche, mit Celsus und Minucius Felix sich eng berührende Hinweise auf die schweren Drangsale der Verfolgung unter M. Aurelius finden mussten, warum sollte der Verfasser gerade am Schluss des 5. Capitels mit jenen Worten ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται nur den ganz allgemeinen Satz ausdrücken wollen: „Die Christen werden, obwohl von den Juden als Fremde ange-

---

[1] Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche. S. 134.

feindet, auch von den Heiden, diesen natürlichen Gegnern der Juden, nicht zu den Ihren gerechnet und haben auch sie nicht zu Freunden“? Wir werden vielmehr auch in diesen Worten den dunklen Wiederschein der traurigen Wirklichkeit zu erkennen haben. Schon die zuvor citirte Stelle aus der grösseren Apologie des Justinus, die nach Overbeck, Volkmar und Lipsius 150 geschrieben sein soll, in der That aber, wie Keim[1]) erwiesen, erst in den Jahren 158—160 verfasst sein kann, redet klar und bestimmt von den zu eben dieser Zeit im Schwange gehenden Feindseligkeiten gegen die Christen von Seiten der Heiden und Juden, und der nach Keim's Ansicht (Celsus, S. 224, Anm. 1) erst nach 161 entstandene Dialogus cum Tryphone bezeugt c. 110. p. 372C dasselbe. Gewiss hat die blutige Niederwerfung des Aufstandes unter Barkochba das Ihrige dazu beigetragen, die seit den Tagen des Paulus befestigte Kluft zwischen Christen und Juden immer tiefer aufzureissen, und es ist schon an sich höchst wahrscheinlich und wird durch bestimmte Thatsachen bestätigt, dass gerade nach dieser letzten Katastrophe die Juden in immer grösserer Wuth und Missgunst gegen die Christen zu lästern und zu hetzen begannen.

Dass in diese Zeit nämlich höchst wahrscheinlich die Entstehung jener Caricaturnamen Christi „Panthera“ [פַּרְדִּינָא oder פַּנְטֵירָא:פַּרְטִינָא], „Stada“ [בֶּן־סְטָדָא], „Onokotes“ [wohl *ὀνόκολος*, Verzerrung aus אֲנִי oder אָלְכִי גֹואֵל] fällt, welche Paulus Cassel in seinen „Apologetischen Briefen“ (I. Berlin, 1875) in seiner geistvollen Weise so tiefsinnig und überzeugend gedeutet hat, erscheint mir mit ebendemselben (a. a. O. S. 16) sich hauptsächlich aus dem Umstande zu ergeben, dass die Talmudischen Lehrer des dritten und vierten Jahrhunderts die feindseligen Bezeichnungen nicht mehr verstanden, ja dass die Juden, denen Celsus die auf den ersteren Spottnamen bezüglichen Erdichtungen entlieh, wohl noch die Vorstellung gehabt haben, dieser selbst aber

1) Prot. K.-Ztg. 1873, Nr. 28, vergl. Keim, Aus dem Urchristenthum. Zürich, 1878. S. 154. Anmerkg.

die Spitze desselben schon nicht mehr gefasst hat. Dies Factum wird um so glaublicher, wenn der Aufstand des Barkochba, dessen intellectueller Urheber ja Rabbi Akiba war, mit der Zerstörung von Bethar nicht erst, der landläufigen Annahme zufolge, im Jahre 135, sondern, wie A. Bodek[1]) aus jüdischen Ueberlieferungen und exactester Interpretation der römischen Quellen, besonders des Dio Cassius, scharfsinnig nachzuweisen versucht hat, schon im Jahre 125 seinen Abschluss fand. Die Geschichte des Judenthums nach dieser gewaltigen Katastrophe erklärt gar Manches in dem Verhalten der Juden gegen die Christen. Es war klar, die Juden hatten damals ihre Rolle auf heimischem Boden ausgespielt, sie hatten aufgehört, eine politische Körperschaft zu sein. Ausschliesslicher und reiner als je sah man bei der drohenden Zerstreuung und Zerstückelung die Nothwendigkeit ein, das Bewusstsein der nationalen Zusammengehörigkeit im Volke wach zu halten, und erkannte nicht minder die Pflicht, (Bodek a. a. O. S. 109) „sich an die Fremden anzuschliessen, mit denen man nunmehr zusammen wohnen, mit denen man Luft und Licht theilen sollte, und ebenso auch den fremden Culturelementen zugänglich zu sein, so weit sie sich mit den heimischen vereinigen liessen.“ Besonders ist es das Verdienst des ausgezeichneten, vielseitig gebildeten Rabbi Jehuda (geb. 125, gest. 192), dessen heilsamem Einfluss das Volk je länger je mehr willig sich unterordnete, dies deutlicher als irgend Einer vor ihm und um ihn eingesehen zu haben. Im Gegensatz zu Rabbi Akiba gab er jeden Gedanken an Wiedererlangung der politischen Selbständigkeit auf. „Er hielt (s. Bodek a. a. O. S. 113) die nationalen Erinnerungen nicht nieder, aber er versuchte die Leidenschaften zu beschwichtigen. Die Jahre seines Patriarchats sind nach langer Zeit die ersten wieder, in denen die Juden ruhig bleiben und keinen Versuch machen, sich gegen die Römer zu erheben.

---

1) Marcus Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zur Culturgeschichte von Dr. Arnold Bodek (Leipzig, 1868). S. 50ff.

Das Interesse wendet sich vielmehr vorwiegend der Ordnung und Verbesserung der inneren Angelegenheiten zu. Hierzu wirkte aber ganz wesentlich der Einfluss des Patriarchen mit, und sein eigenes Beispiel, mit dem er als Oberhaupt der hohen Schule voranging. So weit er es mit seinem nationalen Gewissen vereinigen konnte, kam er den römischen Behörden freundlich, hilfreich und höflich entgegen." Ein freundliches Verhältniss zu den Römern war die Folge dieses Verhaltens des Patriarchen, und das, was uns die Kirchenschriftsteller über das gemeinsame Vorgehen der Heiden und Juden berichten, findet gerade durch diese bisher vielleicht nicht genügend gewürdigten Thatsachen aus der jüdischen Geschichte eine hinlängliche Erklärung.

Helles Licht wirft auf diese Verhältnisse u. A. der von Eusebios in seiner Kirchengeschichte (IV, 15) aufbehaltene Brief der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelion über den Märtyrertod des Polykarpos im Jahre 166. Mag man auch dieses Schreiben, dessen wesentliche Identität mit dem Bericht der Märtyreracten (einzelne Zusätze in letzteren nicht ausgeschlossen) Zahn behauptet und nachgewiesen,[1]) in seiner jetzigen Fassung frühestens 180—190 geschrieben denken, oder mit Lipsius[2]) und Holtzmann[3]) die Abfassung etwa zur Zeit der Decischen Verfolgung für das Wahrscheinlichste halten, oder mit Keim (a. a. O. S. 130) bis zu dem Jahrzehend des Kaisers Gallienus 260—268 herabsteigen: das Eine steht über allem Zweifel fest, dass die alten Thatsachen darin grösstentheils treu und pünktlich erhalten sind, dass vor Allem — soviel Einschiebsel und Weiterungen, nach den überzeugenden Darlegungen besonders Keim's (in der erwähnten Abhandlung), der spätere Bearbeiter auch in den schlichten, ursprünglichen Text gebracht hat — die

1) Vergl. Keim, „Die zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polykarp" in dessen letztem Werk „Aus dem Urchristenthum" S. 94.

2) In Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. XVII. 1874. S. 199—202.

3) In Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol. XX. 1877. S. 214.

tumultuarischen Vorgänge bei der Hinrichtung des Polykarpos bis jetzt noch von Niemandem als spätere Erfindung beanstandet sind. Der alte Berichterstatter meldet nun aber, nachdem er erzählt, dass Polykarpos vor den Proconsul geschleppt und sein dort offen abgelegtes Bekenntniss, er sei ein Christ, von dem Herold laut vor versammelter Volksmenge verkündet worden sei, (a. a. O. §. 26) Folgendes: *τούτου λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κήρυκος πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρνην κατοικούντων ἀκαταασχέτῳ θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐβόα· οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, κτλ.* Und als der schwache Statthalter, welcher dem Rufe der tobenden Menge der Heiden und Juden: ad leonem! zwar nicht willfahrt, aber deren einhelligem Geschrei, man solle den Polykarpos lebendig verbrennen, Folge giebt, heisst es (§. 29) weiter: *ταῦτα οὖν μετὰ τοσούτου τάχους ἐγένετο, θᾶττον ἢ ἐλέγετο, τῶν ὄχλων παραχρῆμα συναγόντων ἐκ τῶν ἐργαστηρίων καὶ ἐκ τῶν βαλανείων ξύλα καὶ φρύγανα, μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.* Aber selbst hiermit ist dem Rachedurst der Heiden und Juden noch nicht Genüge geschehen; als der Märtyrer verschieden suchen heidnische Ohrenbläser die von den Christen begehrte Verabfolgung des Leichnams zu hintertreiben (§. 41), *μή, φησίν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξωνται σέβειν. καὶ ταῦτα εἶπον ὑποβαλόντων καὶ ἐπισχυσάντων τῶν Ἰουδαίων, οἳ καὶ ἐτήρησαν μελλόντων ἡμῶν ἐκ τοῦ πυρὸς αὐτὸν λαμβάνειν.* Wenn solch gemeinsames Vorgehen der Heiden und Juden gegen Ende der funfziger und in den sechziger Jahren völlig übereinstimmend berichtet wird, so werden wir uns hinsichtlich des Briefes an Diognetos nicht mit der Ausflucht Overbeck's beruhigen können, „dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht," sondern wir werden es als zum Verständniss durchaus nothwendig betrachten, dass derselbe mit seinen schlichten, aber schwer wiegenden Worten *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται* die gleichen traurigen Vorgänge im Auge hat.

Keim hat ferner in einer Wendung des 7. Capitels unseres Briefes einen besonderen chronologischen Halt gefunden. Der Verfasser sagt dort (§. 4) von Gott, der nicht irgend einen Diener, Engel oder sonst ein Wesen zum Heile der Menschen sandte, sondern seinen Sohn: *ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν*. Er deutet diese Ausdrucksweise auf die Mitregentschaft des Commodus mit seinem kaiserlichen Vater M. Aurelius, welche im Jahre 176[1]) begann und behauptet (Prot. Kchztg. 1873, S. 288), dass „auch nicht annähernd eine ähnlich passende Constellation in der römischen Kaiserzeit zweiten Jahrhunderts und selbst folgender Jahrhunderte sich aufzeigen lassen“ soll. Sehen wir von dem müssigen Spott ab, mit welchem Overbeck (S. 83) den hier gebrauchten Ausdruck „Constellation“ behandelt, und fragen wir, warum er den Gedanken Keim's nicht bloss im Allgemeinen verwirft, sondern sogar die Behauptung wagt (S. 84), „dass unter allen möglichen Verhältnissen, welche bei jenem Bilde vorgeschwebt haben könnten, an das des römischen Kaisers des 2. Jahrhunderts zu seinem mitregierenden Sohne am allerwenigsten zu denken ist“. Er weist mit Lipsius (Lit. Centralbl. 1873, Nr. 40) zur Erklärung des gebrauchten Bildes auf das Gleichniss Jesu Matth. 21, 33 ff. als das dem Gesichtskreise des Verfassers näher Liegende hin. Aber dieser Hinweis ist unzureichend, und zwar um deswillen, weil gerade der Ausdruck *βασιλεύς*, von Gott und von Christus gebraucht, dadurch nicht erklärt wird. Erwartete man nicht in jenem Falle, dass der Verfasser, wie im Gleichniss Jesu, bildlich von dem *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα*, und einfach von dessen Sohne redete? Wir werden deshalb bei Keim's Vermuthung, die Lipsius, freilich ohne nähere Angabe von Gründen, für „sehr zweifelhaft“ erklärt,

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 17, 3: Romae cum Commodo, quem iam Caesarem fecerat, filio, ut diximus, suo triumphavit. Vergl. Lamprid. Commod. 2, 4: Venia legis annariae impetrata consul est factus et cum patre imperator est appellatus V kal. Dec. die Pollione et Apro consulibus (d. h. 27. Nov. 176) et triumphavit cum patre (am 23. Dec. 176).

stehen bleiben müssen, da nur durch sie der Ausdruck des Schriftstellers in das Licht des vollen Verständnisses gerückt wird. Overbeck macht vor Allem gegen Keim geltend (S. 84), dass M. Aurelius, „auch als er seine Herrschaft mit seinem Sohne theilte, seine entlegensten Feldzüge in Person anführte, dass dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts nichts ferner lag, als diese Mitregenten in die Ferne auszusenden, und der Mitregent überdies solche Sendung durchaus nicht als Statthalter des Kaisers zu übernehmen im Falle war, welches doch die Vorstellung ist, die dem Bilde unseres Briefes zu Grunde liegt." Aber um Feldzüge und kriegerische Dinge, die der unkriegerische Commodus an Stelle und im Auftrage seines wackeren Vaters nachweislich nicht ausgeführt hat, handelt es sich hier gar nicht. Denn der Verfasser führt sein Bild an derselben Stelle (§. 4) weiter mit den Worten: *ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ.* Dass nun ein ähnlich friedlicher, auf Rettung und Versöhnung Widerstrebender zielender Auftrag, von einem Kaiser seinem mitregierenden Sohne gegeben, „dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts" so durchaus fern lag, dass insbesondere Commodus, der, nach des Capitolinus Ausdruck,[1]) erst zur Zeit, als M. Aurelius starb (180), angefangen hatte, von den Grundsätzen des Vaters abzufallen, nicht auch Aehnliches an Stelle und im Auftrage seines Vaters ausgerichtet haben kann, — wodurch eben die Ausdrucksweise unseres Verfassers im 7. Capitel beeinflusst wäre — soll Oberbeck erst beweisen. Uns aber kann es in diesem Falle nicht zum Vorwurf gereichen, wenn wir bei der notorisch so überaus lückenhaften Ueberlieferung gerade der Regierung des Kaisers M. Aurelius, speciell auch jener letzten Jahre 176—180

---

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 27, 9: Dein ad conficiendum bellum conversus in administratione eius belli labentibus iam filii moribus ab instituto suo.

nicht im Stande sind, den besonderen hier etwa gemeinten Fall historisch nachzuweisen. Wir tragen darum kein Bedenken, auch diese Stelle des 7. Capitels als ein Zeugniss für diejenige Abfassungszeit des Briefes in Anspruch zu nehmen, welche wir schon aus anderen dem Inhalt desselben entnommenen Indicien genauer zu bestimmen Gelegenheit hatten.

Da durch alle diese Beweismomente Otto's und Nitzsch's Datirungsversuch hinfällig geworden, so dürfte es auch überflüssig sein, auf das von Overbeck aus des Hippolytos allegorischer Auslegung der Geschichte von Susanna und Daniel entnommene Beispiel näher einzugehen, weil er den Schluss derselben nur benutzt, um Beider vorschnelle Art und Weise der historischen Schlussfolgerung durch den Nachweis, dass dieselbe „für die Datirung der christlichen Literatur seltsame Consequenzen haben" würde, ad absurdum zu führen. Jedoch verlohnt es sich aus anderem Grunde diese Stelle im Vorübergehen zu betrachten. Hippolytos deutet[1]) Susanna *εἰς τὴν ἐκκλησίαν .... οἱ δὲ δύο πρεσβύτεροι εἰς τύπον δείκνυνται τῶν δύο λαῶν ἐπιβουλευόντων τῇ ἐκκλησίᾳ, εἷς μὲν ὁ ἐκ τῆς περιτομῆς καὶ εἷς ὁ ἐξ ἐθνῶν.* Nun bemerkt er ferner zu den Worten „*καὶ διέστρεψαν τὸν ἑαυτῶν νοῦν*": *οἱ γὰρ ἐπίβουλοι καὶ φθορεῖς τῆς ἐκκλησίας γενόμενοι πῶς δύνανται δίκαια κρίνειν ἢ καθαρᾷ καρδίᾳ ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν, τῷ ἄρχοντι τοῦ αἰῶνος τούτου δεδουλωμένοι;* — und zu der Stelle „*καὶ ἦσαν ἀμφότεροι κατανενυγμένοι περὶ αὐτῆς*": *καὶ γάρ ἔστιν ἀληθῶς καταλαβέσθαι τὸ εἰρημένον, ὅτι πάντοτε οἱ δύο λαοὶ κατανυσσόμενοι ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἐνεργοῦντος Σατανᾶ βούλονται διωγμοὺς καὶ θλίψεις ἐγείρειν κατὰ τῆς ἐκκλησίας, ζητοῦντες ὅπως διαφθείρωσιν αὐτήν, ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες.* Gewiss hat Overbeck vollkommen Recht, wenn er Otto's und Nitzsch's Verfahren, auf Grund der oben angeführten Stelle aus Justinus (Apol. I, 31) den Brief an Diognetos noch in die Zeit des Barkochbakrieges zu setzen,

1) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. E recogn. Pauli Antonii de Lagarde. 1858. S. 146ff.

durch die einfache Aufstellung des Analogon richtet, das Jemand zu Wege bringen könnte, wenn er in jenen einer Schrift des dritten Jahrhunderts entnommenen, auf das Verhalten der Juden und Heiden unter einander bezüglichen Worten *ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες* eine „herrliche Anspielung" auf den noch gegenwärtig tobenden jüdischen Krieg finden wollte. Aber die Worte des Hippolytos zeigen, dass derselbe Hass und dieselbe Feindseligkeit, der die Juden gegen die Christen in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts durch allerlei Verfolgung und Bedrängung derselben Ausdruck gaben, auch in den beiden ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts noch in unvermindertem Masse andauerten.

Nur eines Ausdrucks möge noch gedacht werden. Der Verfasser des Briefes an Diognetos sagt von den Christen (Cap. 5, 17), dass sie von den Juden angefeindet, bekämpft würden *ὡς ἀλλόφυλοι*, als fremden Stammes. Nach Overbeck (a. a. O. S. 15) giebt er damit „vom Antagonismus der Juden gegen die Christen einen Charakterzug an, den er zwar immer gehabt hat, aber im ersten und zweiten Jahrhundert gerade noch am wenigsten, wo die Kirche noch nicht so ausschliesslich national heidenchristlich war." Nun hat doch aber im zweiten Jahrhundert das strenge Judenchristenthum, der Ebionitismus, besonders seitdem er, wie in gewissen Partieen der Clementinischen Literatur, häretische Züge angenommen, seinen Einfluss und seine Bedeutung an den freilich vielfach umgebildeten und weiter entwickelten Paulinismus völlig verloren. Dem Heidenchristenthum gehört die Zukunft und wir müssen demselben nach dem Befunde der Schriftwerke jener Zeit entschieden auch ein Bewusstsein von dieser seiner Stellung zusprechen: wenigstens zeigt sich in den Werken der hervorragendsten Wortführer der Christen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wie des Minucius Felix [1]), Athe-

---

1) Cap. 20, 5 sagt der Christ Octavius: ergo deos quoque maiores nostri improvidi, creduli rudi simplicitate crediderunt.

nagoras und Meliton[1]) auch nicht die geringste Spur geistiger Abhängigkeit oder irgendwelcher judenchristlicher Bevormundung; jene Männer reden vielmehr im Namen ihrer christlichen Volks- und Landesgenossen, und diese sind augenscheinlich sämmtlich Heidenchristen. Der Ausdruck *ἀλλόφυλοι*, im Verhältniss der Juden zu den Christen gebraucht, hat somit in jener Zeit seine volle Berechtigung, er entsprach der Natur der Sache. „Das Bewusstsein der unbedingten Autonomie des Christenthums, diese wesentlichste Errungenschaft des Apostels Paulus, für welchen sie aus der dogmatischen Antithese von Gesetz und Evangelium gefolgt war, kleidet sich" — so verzeichnet O. Pfleiderer in seinem „Paulinismus" S. 517 dieselbe Thatsache — „für das spätere Heidenchristenthum in die populäre, aber auch oberflächlichere Form des nationalen Antijudaismus." Den vom Verfasser gewählten Ausdruck *ἀλλόφυλοι* durch Berufung auf eine Stelle des Eusebios[2]) als den später nächstliegenden zu bezeichnen, offenbar um auch an dieser Stelle eine Perspective in die nachconstantinische Zeit zu gewinnen, erscheint mir mindestens völlig überflüssig, zumal Eusebios dasselbe Epitheton an derselben Stelle auch den vorchristlichen Völkern beilegt, indem er von den hebräischen, auf Christum weissagenden Propheten aussagt: *οἳ καὶ λυτρωτὴν καὶ βασιλέα Ἰουδαίων ἥξειν αὐτόν, οὐχὶ δὲ τῶν ἀλλοφύλων ἐθνῶν κατήγγειλαν.*

Jedoch jene Stelle, von der wir zuletzt gehandelt, hat noch einen bemerkenswerthen, von Overbeck beanstandeten Schluss, sie lautet (Cap. 5, 17) vollständig: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Auch

1) Meliton bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7: *ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις* — d. h. unter den Juden — *ἤκμασεν.*

2) Euseb. Praep. evangel. I, 2, 5 (ed. Dindorf): *Ἐπιμέμψαιντο δ' ἂν ἡμῖν καὶ Ἑβραίων παῖδες, εἰ δὴ ἀλλόφυλοι ὄντες καὶ ἀλλογενεῖς ταῖς αὐτῶν βίβλοις ἀποχρώμεθα ἡμῖν προσηκούσαις* — die zweite Stelle XV, 62 (nicht, wie Overbeck irrthümlich citirt, 65), 18 ist wörtlich gleichlautend.

von diesen Schlussworten behauptet Overbeck (S. 16), dass für den Verfasser der Streit der Juden mit den Christen gerade nicht mehr die Gegenwärtigkeit hatte, die man aus seinen Worten gewöhnlich herausliest. „Denn von den Heiden zwar konnte ein christlicher Apologet auch mitten in der Verfolgung so schreiben, da ihr Hass gegen die Christen immer ein im letzten Grunde instinctiver gewesen ist und seine Gründe nicht leicht zur Deutlichkeit kamen, wogegen der Streit der Juden mit den Christen von vornherein und so lange er lebendig war, den Charakter eines theologischen Lehrstreits gehabt hat und sich zumal im zweiten Jahrhundert, wie keinem Christen dieses Zeitalters unbekannt sein konnte, insbesondere um die ganz bestimmten Fragen der Messianität Jesu und der Auslegung des Alten Testaments drehte, also an Helligkeit nichts zu wünschen übrig liess." In diesen Worten Overbeck's erscheint mir der von dem Hass der Heiden gegen die Christen gebrauchte Ausdruck, als „ein im letzten Grunde instinctiver," höchst misslich; deswegen nämlich, weil die Gründe und Ursachen des heidnischen Hasses gerade von den Apologeten ja genügend angegeben werden, die Heiden selbst waren sich darüber, um was es sich im Streite mit den Christen drehte, wie die Geschichte der Verfolgungen, besonders auch im zweiten Jahrhundert, mit hinreichender Deutlichkeit bestätigt, vollkommen klar. Davon ist auch der Verfasser unseres Briefes überzeugt, wie seine an die Heiden gerichteten Worte unzweideutig beweisen (Cap. 2, 6): *διὰ τοῦτο μισεῖτε Χριστιανούς, ὅτι τούτους οὐχ ἡγοῦνται θεούς* — und ebenso (Cap. 6, 5): *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* Das sind doch ganz bestimmte, über die Unklarheit des blossen Instinctes hinausgehobene Momente, deren Reihe aus Minucius Felix und Athenagoras noch vermehrt werden könnte. Aber davon ist, wie Hilgenfeld[1]) mit Recht hervorgehoben, gar nicht die Rede. „Hier handelt es sich darum, weshalb unter so

---

1) Hilgenfeld, „Der Brief an Diognetos" in s. Ztschr. f. wissensch. Theologie XVI. 1873. S. 272.

vielen anerkannten oder wenigstens geduldeten Religionen des römischen Reichs nur das Christenthum allgemein gehasst und verfolgt wurde. Die Hassenden sind auch keineswegs bloss die Juden, sondern ebenso sehr die Heiden." Der Gedanke also, dem der Verfasser des Briefes an Diognetos in jenen Worten Ausdruck gegeben, ist die Ueberzeugung, dass es Heiden wie Juden zu jenem Hasse gegen die Christen — der Ausdruck in der aus Cap. 6, 5 angeführten Stelle offenbar, wie ich schon im Eingang dieser Abhandlung hervorhob, durch Johanneisches Vorbild (Joh. 15, 18. 19 und 25 mit den hier zu Grunde liegenden Psalmstellen *ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν* 35, 19 und 69, 5) beeinflusst — an jedem berechtigenden Grunde fehlt. Das ist der Sinn der von Overbeck hinwegdisputirten Worte: *καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Ich sehe nur nicht ein, warum derselbe nicht gerade hier, wo es darauf ankommt, der von Meliton (bei Euseb. IV, 26, 9) im Jahre 177 an Kaiser M. Aurelius und seinen Mitregenten Commodus gerichteten — von ihm selbst in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche" S. 145 in anderem Zusammenhange citirten — Worte sich erinnert hat: *ἀφ' ὧν* (d. h. seit den Zeiten des Nero und Domitianus) *καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους* (Christen) *ῥυῆναι συμβέβηκε ψεῦδος.* Sie besagen offenbar genau dasselbe, wie die Worte unseres Briefes. In gleichem Sinne variirt Athenagoras im 1. Capitel seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* denselben Gedanken, wenn er den Kaisern M. Aurelius und Commodus sagt: *ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, ὅτι μὴ προυνενόησθε, συγχωρεῖτε δέ, μηδὲν ἀδικοῦντας .... ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι.* Und im 27. Capitel antwortet er auf die furchtbaren Beschuldigungen der *τροφαί* und der *μίξεις*, die gegen die Christen von den Heiden erdichtet werden, *ἵνα τε μισεῖν νομίζοιεν μετὰ λόγου.* Ja nach genau zwanzig Jahren — Herbst 197 [1]) — drückt noch Tertullianus denselben Ge-

1) Vergl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn, Marcus. 1878. S. 16.

danken in ähnlicher Weise aus, indem er Apolog. 1 u. A. sagt: „Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quód non debeant odisse?" — und in der wahrscheinlich in demselben Jahre geschriebenen Schrift ad nationes I, 1: „Amatis ignorare, quod alii gaudeant invenisse; mavultis nescire, quia iam odistis, quasi certe non odituros vos sciatis. Atquin, si nullum erit odii, reperietur optimum utique ab iniustitia priore discedere, sin vero causa constiterit, nihil odio detrahetur, quod adeo amplius iustitiae scientia cumulabitur, nisi si emendari pudet aut excusari piget." Alle diese Stellen zeigen, dass, wie der Verfasser unseres Briefes sich ausdrückt, der Hass gegen die Christen (*μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος*) wohl einen Grund hat, dass die heidnische Welt aber, wie besonders aus Tertullianus hervorgeht, denselben weder sich selbst noch Andern eingestehen wird. „Warum soll," so fragen wir in Bezug auf die Worte unseres Briefes nach den vorstehenden Darlegungen mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 273), „das erst in der nachconstantinischen Zeit geschrieben sein können?"

Um der falschen Schlussfolgerungen willen, die an das vom Verfasser bei der im 3. Capitel gegebenen Schilderung des jüdischen Opfercultus gebrauchte Präsens bis in die neueste Zeit[1]) geknüpft worden sind, möge endlich auch auf dieses Beweismoment hier eingegangen werden, obgleich man gegenwärtig wohl ziemlich allgemein darin übereinstimmt (Overbeck, S. 17), „dass dieses Argument, da der jüdische Opfercultus mit der Zerstörung des Tempels aufhörte, zu viel beweist und uns mit unserem Brief über das Jahr 70 hinaufzusteigen und damit zu Annahmen nöthigt, welche der Kritik nur in ihren ersten Anfängen möglich waren." Auch dem Flavius Josephus, dem Augenzeugen der furchtbaren Katastrophe vom Jahre 70 ist gleichwohl nach Jerusalems Fall, nach welchem er ja erst als Günst-

1) So noch von Ewald, der (Gesch. des Volkes Israel III, 252) daraus mindestens die Zeit vor dem Kriege des Hadrianus und der Gründung der heidnischen und den Juden verbotenen Aelia Capitolina auf der Stätte Jerusalems (138) erschloss.

ling des Kaiserhauses in Rom seine reiche literarische Thätigkeit entfaltete, der väterliche Cultus so lebhaft gegenwärtig, dass er unter Anderm z. B. in seiner berühmten Schrift *Κατὰ Ἀπίωνος*, nachdem er im I. Buche, Cap. 7 die Ehevorschriften für die Priester erörtert hat, ebendaselbst fortfährt: *πόλεμος δ' εἰ κατάσχοι, καθάπερ ἤδη γέγονε πολλάκις, Ἀντιόχου τε τοῦ Ἐπιφανοῦς εἰς τὴν χώραν ἐμβαλόντος καὶ Πομπηίου Μάγνου καὶ Κυιντιλίου Οὐάρου, μάλιστα δὲ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, οἱ περιλειπόμενοι τῶν ἱερέων καινὰ πάλιν ἐκ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων συνίστανται, καὶ δοκιμάζουσι τὰς ὑπολειφθείσας γυναῖκας.* Obwohl der Priesterstand und das Hochpriesterthum thatsächlich ein Ende gefunden haben, führt er im Tempus der Gegenwart ebendort als *τεκμήριον μέγιστον τῆς ἀκριβείας* an: *οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς οἱ παρ' ἡμῖν ἀπὸ δισχιλίων ἐτῶν ὀνομαστοὶ παῖδες ἐκ πατρός εἰσιν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς. οἷς δὲ τῶν εἰρημένων ὁτιοῦν γένοιτο εἰς παράβασιν, ἀπηγόρευται μήτε τοῖς βωμοῖς παρίστασθαι μήτε μετέχειν τῆς ἄλλης ἁγιστείας.* Noch anschaulicher endlich redet zu uns nach des Tempels Zerstörung vom Jehovahcultus als gesetzlich noch immer bestehendem das 23. Cap. des II. Buches: *εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (φίλον γὰρ ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον), κοινὸς ἁπάντων κοινοῦ θεοῦ ἁπάντων· τοῦτον θεραπεύουσι μὲν διὰ παντὸς οἱ ἱερεῖς, ἡγεῖται δὲ τούτων ὁ πρῶτος ἀεὶ κατὰ γένος. οὗτος μετὰ τῶν συνιερέων θύσει τῷ θεῷ, φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. ὁ δέ γε τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν. θύομεν τὰς θυσίας οὐκ εἰς πλήρωσιν ἑαυτῶν καὶ μέθην (ἀβούλητα γὰρ τῷ θεῷ τάδε, καὶ πρόφασις ἂν ὕβρεως γένοιτο καὶ πολυτελείας), ἀλλὰ σώφρονας ἐντάκτοις εὐσταλεῖς, ὅπως μάλιστα σωφρονῶμεν.* Und steht nun etwa Josephus mit dieser seiner Ausdrucksweise allein da? Ich meine nicht. Freilich würden mir auch an dem Hebräerbriefe mit seiner Schilderung des noch in voller Wirksamkeit befindlichen Priesterthums des Tempels eine durchaus zutreffende Parallele zu der Darstellung des 3. Cap. des Briefes an Diognetos haben, wenn eben Holtzmann, der den Brief in der näch-

sten Zeit nach der Christenverfolgung des Domitianus geschrieben sein lässt, oder Volkmar und Keim, welche die Abfassung des Briefes bis in die Jahre 116—118 hinabrücken, mit ihren Datirungen wirklich Recht hätten. Aber was wir soeben bei Josephus gesehen, ist doch gewiss genau dasselbe, wie wenn der sogenannte erste Brief des römischen Clemens, welcher das heilige Mahl der Christen als das gesetzliche Opfer betrachtet, auch nach der Vernichtung des Tempels und der heiligen Stadt noch gerade so redet (Cap. 41), als ob immer noch wie vordem die vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer verrichtet würden, oder wenn Mischna und Talmud[1]), unbekümmert um den Fall des Heiligthums und um die Thatsache, dass auch für die Zeit zwischen 70 und 138 von einem wirklichen, d. h. an den Tempel gebundenen Opfercultus gar keine Rede sein kann, von den Opfern und den levitischen Verrichtungen fort und fort im Tempus der Gegenwart zu sprechen lieben. Ja, sogar noch um das Jahr 178 sagt Celsus in seinem *Ἀληθὴς λόγος* (bei Orig. contra Cels. V, 25), in dieser Hinsicht mit dem Verfasser unseres Briefes völlig übereinstimmend, von den Juden: *Ἰουδαῖοι μὲν οὖν ἔθνος ἴδιον γενόμενοι, καὶ κατὰ τὸ ἐπιχώριον νόμους θέμενοι, καὶ τούτους ἐν σφίσιν ἔτι νῦν περιστέλλοντες, καὶ θρησκείαν ὁποίαν δή, πάτριον δ' οὖν, φυλάσσοντες, ὅμοια τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις δρῶσιν· ὅτι ἕκαστοι τὰ πάτρια, ὅπη ποτ' ἂν τύχῃ, περιέπουσι.* Dass aber die Opferhandlungen der Juden durch die traurige Zerstörung des Reiches suspendirt waren, konnte für den Verfasser des Briefes an Diognetos, wie schon Hollenberg[2]) treffend bemerkte und auch Overbeck (S. 17) zugiebt, „von keiner Bedeutung sein. Sie waren nun einmal ein wesentlicher Theil der jüdischen Religion und blieben Gegenstand der Hoffnung für jeden jüdischen Frommen. Daher konnte sie der Verfasser unseres Briefes, wenn er die jüdische Religion charakterisiren wollte, ohne irgend ein Bedenken auch dann brauchen, wenn durch

---

1) Vergl. Friedmann und Grätz in d. theol. Jahrb. 1848. S. 370.
2) Hollenberg, Der Brief an Diognet, S. 51.

die bekannte Calamität ihre Vollziehung unmöglich gemacht war.“

Endlich möge noch bemerkt werden, dass Snoeck's übereilter Versuch[1]) aus der im 7. Capitel ausgesprochenen Nähe der Wiederkehr Christi auf Abfassung des Briefes vor dem Jahre 150 zu schliessen, von Overbeck (S. 18) mit vollem Rechte durch die Bemerkung zurückgewiesen ist, dass, wie zahlreiche Beispiele beweisen, „diese Erwartung noch lange nach 150 fortbesteht, und namentlich in Zeiten der Verfolgung auch noch viel später auftaucht.“ Besonders ist Snoeck's Argumentation durch den von Overbeck (S. 7—9) mit glänzendem Scharfsinn erbrachten Beweis zumeist völlig hinfällig geworden, dass das Wort *παρουσία* in den beiden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke getrennten Stellen des 7. Capitels einen ganz verschiedenen Sinn hat, dass es das erste Mal in *καὶ τίς αὐτοῦ παρουσίαν ὑποστήσεται*; in bekannter Weise die Wiederkehr Christi bezeichnet, dagegen in der zweiten Stelle *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* die eigentliche und allgemeine Bedeutung „Gegenwart“ fordert.

2. Die Ausführungen des Briefes über das Heidenthum.

Nachdem ich somit Overbeck's gegen die von anderen Forschern zur Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes an Diognetos aus der Schrift selbst entnommenen und verwertheten Hinweisungen auf die Verfolgungen der Christen erhobenen Einwendungen zurückgewiesen habe und weit entfernt, in jenen Stellen etwa eine Fiction der nachconstantinischen Zeit zu finden, schon im Verlauf dieser meiner Nachweisungen zu dem positiven Resultat gelangt bin, dass der Brief dem Justinischen Zeitalter in weiterem Sinne angehöre, so zwar, dass er mit den andern oben genannten Apologieen aus der Zeit des Kaisers M.

---

1) Snoeck, Spec. theol. exhib. introduct. in epist. ad Diognetum. Lugd. Bat. 1861. S. 104.

Aurelius etwa den drangsalsvollen Verfolgungsjahren 177 bis 180 zuzuweisen sei: wird es jetzt darauf ankommen, Overbeck's weitere, gegen den sonstigen Inhalt der Schrift geltend gemachten Bedenken zu prüfen.

„In das zweite Jahrhundert passen nicht," — so hebt Overbeck S. 21 an — „und überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologieen des Christenthums, die Ausführungen unseres Briefes über das Heidenthum." Warum nicht? Einmal, weil der Verfasser im 2. Capitel die heidnische Religion allein in roher Anbetung von Holz, Stein und Metall bestehend schildere, und sodann wegen seines Urtheils über die *heidnische* Philosophie im 8. Capitel. *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — sagt dort §. 1—5 der Verfasser — *ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν*; (d. h. in Christus erschien) und fährt dann fort: 2. *ἢ τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους ἀποδέχῃ τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων; ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν (οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν), οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ.* 3. *καίτοι γε εἴ τις τούτων τῶν λόγων ἀπόδεκτός ἐστι, δύναιτ' ἂν καὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων ἓν ἕκαστον ὁμοίως ἀποφαίνεσθαι θεόν.* 4. *ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν·* 5. *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, dass die von Overbeck vor der Analyse dieser Aussagen (S. 22) constatirte, „für die Beurtheilung unseres Briefes sehr wichtige Thatsache der glatten und gebildeten Form," „welche schon für sich ein charakteristisches Unterscheidungszeichen unserer Schrift in der uns erhaltenen kirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts ist," — mir völlig bedeutungslos erscheint, da dieses Unterscheidungszeichen factisch zu entdecken und im Sinne Overbeck's zu verwerthen für jeden Anderen die grössten Schwierigkeiten haben dürfte. Denn was die glatte, gebildete Form anlangt, so muss Athenagoras unserem unbekannten Verfasser darin als mindestens ebenbürtig, wenn nicht in vielen Stücken überlegen bezeichnet werden, ähnlich wie hinsichtlich der Formvoll-

endung und stilistischen Gewandtheit der über Sokrates so auffallend viel schroffer als Tertullianus urtheilende Minucius Felix letzteren unstreitig übertrifft. Overbeck also behauptet von den vorstehenden Worten des 8. Capitels, „dass eine so flache, ja rohe Beurtheilung des Heidenthums in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts unerhört ist und darin in der That eine Unmöglichkeit war.“ Nicht die an sich durchaus nicht unerhörten Behauptungen erscheinen Overbeck bedenklich, sondern die Thatsache, „dass ein Christ, der nicht ohne alle weltliche Bildung ist, einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidenthum abfinden zu können glaubt.“ Bei der im zweiten Jahrhundert noch so sichtbar vorhandenen Lebendigkeit des Heidenthums, aus dessen Bekennern ja die Apologeten hervorgingen, erklärt er diesen Umstand für unmöglich, das zur Bekämpfung des mächtigen Feindes von den wirklichen Apologeten herbeigeschleppte Rüstzeug für unvergleichlich viel wuchtiger und schneidiger. Aber sehen wir doch ja zu, ob wir mit diesen Verdächtigungen, mit allem Forschen und Fragen nach dem, was Overbeck hier vermisst — sei es den Kampf gegen die rohe Idololatrie oder die euhemeristische Menschenvergötterung, sei es das von moralischem Standpunkt gefällte Verwerfungsurtheil über den sittlichen Schmutz vieler heidnischer Mythen und Culte — dem Verfasser unseres Briefes nicht Unrecht thun. Warum soll er denn in seinem kleinen Schriftchen durchaus die landläufigen Bahnen der anderen Apologeten ziehen? Wo in aller Welt ist von einem Vorhaben der Art, das Heidenthum etwa von Capitel 2 an erschöpfend zu widerlegen, irgend etwas bei ihm zu lesen? Einem eifrigst sich für die Christen interessirenden Heiden, Namens Diognetos, will er seine auf diese und ihre Gottesverehrung bezügliche Fragen beantworten, *τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι*, und nebenher ihm zeigen, — denn das liegt in dem verknüpfenden *καὶ* — warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι.* Nun finden wir frei-

lich nichts von den Sehern und Wundern des Heidenthums, deren auch Celsus in seinem Ἀληθὴς λόγος und, wahrscheinlich von ihm abhängig,[1]) Caecilius im „Octavius" des Minucius Felix gedenken, nichts von der Bekämpfung des Dämonendienstes, worin die meisten Apologeten wie z. B. Athenagoras und Minucius Felix den mysteriösen Rest des Heidenthums erblicken, nichts von dem dämonischen Charakter des Heidenthums überhaupt, dem fast alle Apologeten gebührend Rechnung getragen haben: der Verfasser hält sich mit seiner Antwort ausschliesslich an die äussere, man könnte sagen volksthümliche Seite des Heidenthums und erklärt am Schluss des 2. Capitels §. 10 ausdrücklich: *περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ δεδουλῶσθαι Χριστιανοὺς τοιούτοις θεοῖς πολλὰ μὲν ἂν καὶ ἄλλα εἰπεῖν ἔχοιμι· εἰ δέ τινι μὴ δοκοίη κἂν ταῦτα ἱκανά, περρισσὸν ἡγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν.* In ganz ähnlicher Weise schliesst auch Celsus denjenigen Abschnitt seiner Schrift, in welchem er die Christen auffordert, statt Jesu, „der das verrufenste Leben und den jämmerlichsten Tod gehabt hat" (Orig. contra Cels. VII, 53), andere Führer auf dem Lebenswege zu wählen, sei es die „gottvollen Dichter und Weisen und Philosophen" (a. a. O. VII, 41), oder „irgend einen andern der edel Gestorbenen und zur Uebernahme einer göttlichen Heldensage Befähigten" (a. a. O. VII, 53): *Ἀλλὰ τῶν δὲ μὲν πέρι καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα παραφθείρουσιν* (d. h. die Christen), *ἀρκείτω τὰ εἰρημένα· καὶ ὅτῳ φίλον ἐπὶ πλεῖόν τι αὐτῶν ζητεῖν, εἴσεται* — wobei in dem vorliegenden Zusammenhange auffallender Weise kein Wort darüber gesagt wird, worin denn die Fälschung der Christen besteht. — Mit jener Erklärung ist Overbeck nicht zufrieden; das gerade erscheint ihm höchst seltsam (S. 23), „dass der Verfasser dieser Ansicht sein kann, dass er für überflüssig hält, was kein kirchlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in seinem Fall für überflüssig gehalten hat," dass er durch das Herausgreifen

---

1) Vergl. Keim, Celsus S. 157; Dombart in der Einleitung zu seiner vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius" von Minucius Felix im Progr. der Königl. bayer. Studien-Anstalt zu Erlangen. 1875, S. 6.

eines einzigen Punktes, der Idololatrie, „einem nicht ganz urtheilslosen Heiden gegenüber seinen Zweck zu erreichen glaubt.“ Gegen diese Einwendungen hat schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 274) mit Fug und Recht geltend gemacht, dass ja in ganz gleicher Weise in dem mit unserem Briefe in mehrfacher Beziehung — worüber später noch Genaueres — verwandten Johannes-Evangelium die Dämonenlehre zurücktritt, wie sie bekanntlich in den synoptischen Evangelien und auch sonst im Neuen Testament hervortritt. Ferner würde auch hier der Schluss ex silentio zu wunderlichen chronologischen Consequenzen führen. Sollte etwa, so fragen wir mit Hilgenfeld, der apokryphische Brief des Jeremias, welcher das Heidenthum ebenso darstellt, auch erst der nachconstantinischen Zeit angehören? Ueberdies steht der Brief an Diognetos mit dieser von Overbeck so hart getadelten Einseitigkeit durchaus nicht so gänzlich allein. Hilgenfeld führt aus dem christlichen, der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstammenden *Κήρυγμα Πέτρου* (s. dess. Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 58, 23 sq.) an, dass die Hellenen *μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται.* Athenagoras ferner bezeugt, dass die grosse Menge des heidnischen Volkes eben Holz, Stein und Metall der *ἀγάλματα* verehrte (Cap. 13): *ἐπεὶ οἱ πολλοὶ διακρῖναι οὐ δυνάμενοι τί μὲν ὕλη, τί δὲ θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσον αὐτῶν, προσίασι τοῖς ἀπὸ τῆς ὕλης εἰδώλοις*, und richtet befremdet an den philosophischen Kaiser die Frage: *δι᾽ ἐκείνους καὶ ἡμεῖς, οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γενητόν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν, καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδιδόντες, προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα;* — Athenagoras weiss, dass es mit der Idololatrie nicht immer so war, wie zu seiner Zeit, denn die *εἰκόνες, μέχρι μήπω πλαστικὴ καὶ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιητικὴ ἦσαν, οὐδὲ ἐνομίζοντο* (Cap. 14): und in dem Bewusstsein, ein wie heikles Thema er anrührt, wenn er die Bilderanbetung seiner heidnischen Zeitgenossen von christlichem Standpunkt zu-

rückweist, hält er es für nöthig, M. Aurelius und Commodus um gnädiges Gehör zu bitten und ausdrücklich zu versichern: *οὐ γὰρ προκείμενόν μοι ἐλέγχειν τὰ εἴδωλα* (Cap. 15). Auch Celsus kommt auf dasselbe Thema zu sprechen und fasst das Urtheil der Christen über die heidnische Gottesverehrung ebenso kurz, wie es der Verfasser unseres Briefes am Schluss des 2. Cap. gethan, dahin zusammen (Orig. contra Cels. VII, 62): *οἱ δὲ ἄντικρυς τὰ ἀγάλματα ἀτιμάζουσιν. εἰ μὲν* — fährt er fort — *ὅτι λίθος ἢ ξύλον ἢ χαλκὸς ἢ χρυσός, ὃν ὁ δεῖνα, ἢ ὁ δεῖνα εἰργάσατο, οὐκ ἂν εἴη Θεός, γελοία ἡ σοφία. τίς γὰρ καὶ ἄλλος, εἰ μὴ πάντη νήπιος* — und das ist bekanntlich die grosse Masse des Volkes immer gewesen, weswegen auch Herakleitos, wie Celsus an derselben Stelle bezeugt, gegen die Verehrung der Bildsäulen vergeblich angekämpft hat — *ταῦτα ἡγεῖται θεούς, ἀλλὰ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα*; — Und nun gar Minucius Felix! Wie deutlich und klar redet er (Cap. 23, 9) von den Menschen, „deren geweihte Bildnisse das Volk anbetet und öffentlich verehrt, indem der Sinn der Unverständigen durch die künstlerische Vollendung getäuscht, durch das Blitzen des Goldes geblendet, durch den Glanz des Silbers und die strahlende Weisse des Elfenbeins bethört wird!“ „Aber vielleicht“ — wirft er §. 13 ein — „ist eben der Stein, das Holz, das Silber noch kein Gott.“ Er antwortet mit der Gegenfrage: „quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit.“ Aus den angeführten Stellen geht das Eine, denke ich, zur Genüge deutlich hervor, dass der Verfasser des Briefes an Diognetos nur von jener einen grossen, dem Christenthum feindlich gegenüberstehenden, Bilder verehrenden religiösen Partei der Heiden so, wie er es gethan, zu reden für seinen nächsten Zweck, nämlich den einer allgemeinen Charakteristik, durchaus berechtigt war.

„Fast noch auffälliger aber“ — urtheilt Overbeck (S. 24) — „als das Urtheil des Verfassers über die heid-

nische Religion würden in einer apologetischen Schrift des zweiten Jahrhunderts seine Worte über die alte Philosophie sein.“ Ich habe die hierauf bezüglichen, dem 8. Capitel des Briefes angehörigen Worte oben bereits ausgehoben. Wenn wir nun die betreffende Stelle, in welcher der Verfasser beiläufig über „die leeren und läppischen Lehren jener sehr glaubwürdigen Philosophen“ redet, „von denen die Einen sagten, Gott sei Feuer,“ „die Anderen Wasser oder ein anderes der von Gott geschaffenen Elemente,“ das alles aber für „Lüge und Betrug von Gauklern“ erklärt, auf ihren Sinn und Zusammenhang hin genauer prüfen, und dann von Overbeck den ganz allgemeinen Grundsatz aufgestellt sehen, dass „in dieser Schärfe“ sich „kein einziger Apologet des zweiten Jahrhunderts über die griechische Philosophie“ ausspricht, sie alle vielmehr ihr einen Wahrheitsgehalt zuerkennen: so werden wir darin gewiss nicht mit diesem ein „Gesammturtheil über die griechische Philosophie“ finden können, sondern nichts weiter als eine kurze und bündige Antwort auf die rhetorisch vorangestellte Frage: *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* — und wir werden, in vollem Bewusstsein, keine „falsche Harmonistik“ zu treiben, die wir eben nur in dem unablässig wiederholten Hinweis auf einen angeblich bei allen Apologeten nachweisbaren gewissen Schematismus in der Behandlung der apologetischen Fragen erblicken müssen, auf den Satz besonders zu achten haben, mit welchem der Verfasser jene oben citirte Stelle schliesst (§. 5): *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Von einer „unbegreiflichen Schroffheit“ kann, wie mir scheint, in dem richtig beachteten Zusammenhange der Stelle gar keine Rede sein, um so weniger, als der Schlusssatz sich formell und inhaltlich mit dem Prolog-Schlusse des Johannes-Evangeliums (1, 18) auf das engste berührt: *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Ich vermag es nicht einzusehen, warum die Art und Weise des in dem dargelegten Zusammenhange vom Verfasser ausgesprochenen Urtheils „leichtfertig“ und „beschränkt“ (S. 60)

genannt werden und aus welchem Grunde wir die religionsphilosophische Betrachtungsweise des Verfassers, zu welcher wir eine völlig analoge Parallelstelle in der tiefsinnigen Evangelienschrift des zweiten Jahrhunderts haben, aus dem christlichen Byzantinismus des fünften oder gar noch späterer Jahrhunderte zu erklären genöthigt sein sollten.

3. Die Anschauung des Verfassers über das Judenthum.

Als fast noch schwerer im zweiten Jahrhundert unterzubringen erscheint Overbeck (S. 26ff.) die Anschauung des Verfassers über das Judenthum. Heben wir, um über dieselbe ein Urtheil zu gewinnen, die bezeichnendsten Stellen aus den in Betracht kommenden Capiteln 3 und 4 hervor. Zunächst giebt der Verfasser den Juden, sofern sie sich von dem im 2. Capitel beschriebenen heidnischen Cultus fernhalten und es vorziehen, Einen Gott als den Herrn über alle Dinge zu verehren, entschieden Recht, *εἰ δὲ* — fährt er (§. 2) fort — *τοῖς προειρημένοις ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην, διαμαρτάνουσιν.* Gott bedarf nichts von dem, was er selbst den Menschen gegeben. Deshalb urtheilt der Verfasser von den Juden (§. 5): *οἱ δέ γε θυσίας αὐτῷ δι' αἵματος καὶ κνίσης καὶ ὁλοκαυτωμάτων ἐπιτελεῖν οἰόμενοι καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν γεραίρειν, οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν ἐνδεικνυμένων φιλοτιμίαν· τῶν μὲν μὴ δυναμένοις τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν, τῶν δὲ δοκούντων παρέχειν τῷ μηδενὸς προσδεομένῳ.* Die Aengstlichkeit der Juden in der Haltung ihrer Speisegebote, ihren Aberglauben in der Sabbathfeier, ihren Stolz auf die Beschneidung, ihre Scheinheiligkeit in der Beobachtung von Festen und Neumonden erklärt der Verfasser für lächerliche Dinge, über die kein Wort zu verlieren sei. Er kann in alledem keinen Beweis von Gottesfurcht, sondern nichts als Unverstand sehen und schliesst diese Darlegung mit den Worten (4, 6): *τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας ὡς ὀρθῶς*

ἀπέχονται Χριστιανοί, ἀρκούντως σε νομίζω μεμαθηκέναι. Dass hier der Verfasser die Nebenordnung des Judenthums zum Heidenthum völlig ernst genommen, schliesst Overbeck mit Snoeck aus der vom Verfasser im 8. Cap. u. ff. auf die dritte Frage des Diognetos (*τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*) ertheilten Antwort, welche ihm auf der in Capitel 2—4 begründeten Voraussetzung zu ruhen scheint, „dass es vor dem Christenthume gar keine Religion gegeben habe.“ Aber es ist, wie schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) hervorhob, zu viel behauptet, dass hier das Judenthum dem Heidenthume ganz gleichgestellt werde. Der Verfasser hat doch die Verehrung des Einen Gottes seitens der Juden mit directen Worten als einen Vorzug derselben vor den Heiden anerkannt, die Gleichstellung der Heiden und Juden kann sich daher nur auf die Art und Weise der Gottesverehrung beziehen. Auch Overbeck's aus dem Briefe erschlossene Voraussetzung, deren eben Erwähnung geschah, „dass es vor dem Christenthum gar keine Religion gegeben habe,“ ist nach meiner, auch von Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) getheilten Ueberzeugung eine irrige. Die Ausführungen des Verfassers in Cap. 8 ff. beruhen vielmehr auf der Ansicht, dass die vorchristliche Religion und Philosophie zu keiner wahren Gnosis, zu keinem Wissen vom Wesen Gottes hindurchgedrungen, *τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν.* Mit Recht weist auch in diesem Punkte Hilgenfeld auf die analogen Ausführungen des von ihm (Nov. Test. extr. can. recept. IV, 57 ff.) herausgegebenen *Κήρυγμα Πέτρου* hin, das (p. 58, 22), genau wie unser Brief, „im Gegensatze gegen Hellenen und Juden erst dem Christenthum die vollkommene Gnosis zuschreibt.“ Dass hiermit durchaus noch nicht „die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharakters sowohl des Heidenthums wie des Judenthums“ (Overbeck, S. 28) ausgesprochen ist, vielmehr für die Annahme einer unvollkommenen Gottesoffenbarung in vorchristlicher Zeit, von welcher ja der Hebräerbrief und besonders der Barnabasbrief reden, sehr wohl Raum bleibt, sollte nicht in Abrede

gestellt werden, und wird auch aus weiteren, in anderem Zusammenhange anzustellenden Erwägungen ersichtlich werden. Die von Snoeck bejahte Frage, ob der Verfasser das Alte Testament verworfen habe, ist meiner Ansicht nach überhaupt schief gestellt. Denn mag der Verfasser, wie Overbeck will, jeden Offenbarungscharakter der vorchristlichen Religion leugnen, oder mit dem Johannesevangelium die Mangelhaftigkeit der Gotteserkenntniss vor dem Erscheinen Jesu Christi behaupten: in keinem Falle war er verhindert, zwei relativ völlig unbedeutende Stellen, wie Genesis 1, 27 und Psalm 115, 8 zu benutzen. „Denn in Cap. 10" — so zeigt schon Hollenberg a. a. O. S. 61 — „ist der Satz *οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε* dem Inhalte nach auch im N. T. nachzuweisen, der wörtliche Ausdruck aber führt bestimmt auf Genesis 1, 27. Endlich weist die Drohung in Cap. 2 *τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε* auf die Verwünschung in Psalm 113 (115), 8 hin: *ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς*. Das Zusammentreffen in einem so ähnlichen Gedanken origineller Art ist keineswegs zufällig und die Wendungen und Versuche, diese Uebereinstimmung auch ohne die Annahme der Entlehnung zu begreifen, verrathen sich selbst als Tendenzmacherei." Für die in Cap. 9 gefundene Anspielung auf Jesaias 53, 4, 11 — „von Otto mit Unrecht aus dem Text entfernt" (s. Overbeck a. a. O. S. 29) — dürfte vielleicht eher auf 1. Petri 2, 24 zurückzugehen sein. Unter diesen Umständen fragen wir mit Hilgenfeld (a. a. O., S. 276): Was ist denn nun in unserem Briefe so befremdlich? Overbeck selbst verschmäht die scheinbar zunächst liegenden Argumente, indem er ausdrücklich erklärt (S. 29): „Der schroffe Antijudaismus des Verfassers hätte, soweit er national ist, in dieser Zeit nichts Auffälliges. Denn der nationale Bruch der alten Kirche mit dem Judenthum hat sich mit äusserster Schärfe sehr rasch vollzogen." „Es ist auch nicht zu läugnen, dass der nationale Antijudaismus der Kirche des zweiten Jahrhunderts eine Tendenz erzeugt hat zu entsprechenden Urtheilen über die jüdische Religion. Dennoch

treffen alle in unserem Falle angeführten Analogien nicht zu.“ Wir fragen erstaunt: Warum nicht? Lassen wir des Justinus Ansichten, sowie die der Ignatianischen Briefe völlig auf sich beruhen und halten wir uns an die hervorragendsten Parallelen. In erster Linie steht hier der Barnabasbrief, jene wichtige, wahrscheinlich aus der Gemeinde zu Alexandria stammende, unter Kaiser Trajanus, spätestens im Jahre 110 geschriebene Schrift, die gleich unserem Briefe auf ein freies, geistiges Christenthum gerichtet ist und mit dem Judenthum völlig gebrochen hat. Im 16. Capitel zeigt der Verfasser in Bezug auf den Tempel, wie die Juden, jene Unseligen, ihre Hoffnung auf das Gebäude gesetzt, *καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. σχεδὸν γὰρ* — wirft er ihnen vor — *ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.* Ist das nicht ganz dieselbe Anschauung, wie diejenige, welche der Verfasser des Briefes an Diognetos in der oben citirten Stelle bekundet? „Allein der vorsichtige und sehr absichtlich vorsichtige Ausdruck dieser Stelle“ — entgegnet Overbeck (S. 30) — „hebt die hier bestehende Analogie im Grunde wieder auf.“ Absichtlich vorsichtigen Ausdruck vermag ich jedoch hier nirgends zu entdecken. Im Gegentheil bewegt sich die an jene Stelle sich anschliessende Erörterung des Barnabasbriefes in Gedanken, welche sich mit denen unseres Briefes auf das engste berühren. Denn der Verfasser widerlegt jene jüdische Meinung durch das Wort, welches Gott schon durch den Mund des Propheten Jesaias (66, 1) gesprochen: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse; welches Haus wollt ihr mir bauen und welches ist der Ort meiner Ruhe?“ Auch die geweissagte Zerstörung des Tempels sei eingetroffen: *διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Von den Opfern gilt dem Verfasser das Gleiche wie vom Tempel: *πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν ὅτι οὔτε θυσιῶν οὔτε ὁλοκαυτωμάτων οὔτε προσφορῶν χρῄζει* (Cap. 2) — und zum Beweise beruft er sich auf Jesaias 1, 11—13, an welche Stelle

er die beachtenswerthen Worte knüpft: *ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν.* „Um keinen Zweifel darüber zu lassen," — so erläutert O. Pfleiderer („Paulinismus" S. 395 und 396) die hier besonders in Betracht kommenden Capitel 4 und 5 — „dass ihm das Jüdische in seiner geschichtlichen Form, sofern es eben durch sein sinnliches Ritualwesen vom Christenthum sich unterscheidet, eine durchaus und schon von Anfang nichtige Religionsform zu sein scheint, spricht er geradezu den Juden das Bundesverhältniss mit Gott ab." „Verworfen waren sie, ehe noch überhaupt der Bund geschlossen war, am Sinai schon; durch ihre stete Verfolgung der Propheten, in welchen Christus redete, häuften sie die Schuld, deren Mass durch die Tödtung Christi voll ward, daher sie jetzt durch die furchtbarsten Zeichen und Wunder als völlig Gottverlassene gekennzeichnet sind." — Aber auch jene andere alte heidenchristliche Schrift, das *Κήρυγμα Πέτρου*, an welches sich Hilgenfeld mit vollem Grunde wiederholt erinnert fühlt, führt uns in ganz ähnliche Gedankenkreise, wie sie unser Brief aufweist. Ganz mit derselben Schärfe, wie letzterer Heiden und Juden coordinirt, die Christen als ein in Bezug auf die Gottesverehrung neues Geschlecht beiden gegenübergestellt (Cap. 1: *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον*), sagt das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 59, 6. 7) von den Heiden und Juden: *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά* — andererseits dagegen von den Christen: *ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.* Darauf folgt dann, nach Verwerfung der Idololatrie der Heiden, eine gleiche Warnung in Bezug auf den Cultus der Juden (*μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε*), von denen es in der Begründung heisst (p. 59, 32 ff.): *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.* Erinnern diese Worte nicht an die aus ganz gleichen Anschauungen hervorge-

gangenen unseres Briefes (Cap. 4, 5): *τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὰς οἰκονομίας θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς καταδιαιρεῖν πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη· τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσαιτο δεῖγμα;* —? Wenn Overbeck (S. 31) nun hier als Unterschied constatirt, „dass selbst diese Stelle (aus dem *Κήρυγμα Πέτρου*) Juden und Heiden in Bezug auf die Art ihrer Gottesverehrung keineswegs mit derselben Schärfe auf eine Linie stellt, wie unser Brief": so muss ich ungeachtet des Schweigens jener Schrift vom alttestamentlichen Opferdienst und unseres Briefes vom Engeldienst, dem widersprechen und, indem ich an die Eingangs dieses Abschnitts erwähnte, von dem Verfasser (Cap. 3, 2) ausgesprochene Anerkennung (*Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας καὶ ὡς θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβεσθαι δεσπότην ἀξιοῦσι, φρονοῦσιν*) erinnere, umgekehrt behaupten, dass die grössere Schroffheit entschieden im *Κήρυγμα Πέτρου* und im Barnabasbrief sich findet. Und doch sollen nach Overbeck diese beiden Parallelen nichts gelten und nichts beweisen, aus dem Grunde, weil sie Schriften entnommen sind, „die sich ausschliesslich oder doch in erster Linie an christliche Leser wenden und ihnen gegenüber das Judenthum im Christenthum oder (wie der Dialog mit Trypho) direct bekämpfen. Unsere Schrift dagegen wendet sich an einen Heiden, und dieser Unterschied ist hier ganz entscheidend." Zugegeben, jene beiden über die zum Vergleich herangezogenen Schriften hier ausgesprochenen Behauptungen wären richtig, was ich durchaus in Abrede stelle, wie in aller Welt sollte der Umstand, dass sich der Verfasser unseres Briefes an einen Heiden wendet, einen fundamentalen Unterschied begründen, wenn es sich um nichts weiter als um die einfache Beantwortung der Frage handelt, warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι?* Ich wenigstens vermag die behauptete Nothwendigkeit in keiner Weise einzusehen.

4. Das Fehlen des Weissagungsbeweises. Arnobius.

Overbeck wundert sich ferner (S. 34) darüber, „wie wenig Eindruck auf die Bearbeiter des Briefes an Diognet die Thatsache gemacht hat, dass der Verfasser auf den Weissagungsbeweis des Christenthums verzichtet, d. h. auf den einzigen theoretischen Beweis des Christenthums, welchen es für die kirchlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt.“ Er meint den Weissagungsbeweis im engeren Sinne, den von Justinus (Apol. I, 14. p. 61 D) κατ᾽ ἐξοχὴν ἀπόδειξις genannten, d. h. den „Nachweis der Typen und Voraussagungen, welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt sind,“ und behauptet von diesem, dass „er nie fehlt,“ weil die älteren Apologeten (S. 35) „für den Heiden zunächst keine andere Eingangspforte zum Christenthum kennen, als die durch das Judenthum.“ Dieses sein Urtheil dehnt Overbeck auf die Apologeten von Justinus, dem ein neutestamentlicher Kanon noch unbekannt ist, bis auf die „Angehörigen der fertigen katholischen Kirche, wie z. B. Tertullian“ aus und behauptet ganz allgemein: „Alle diese Schriftsteller tragen, was sie nur beschaffen können, zusammen, um die alttestamentliche Religion den Heiden zu empfehlen,“ und „hüten sich wohl vor Allem, was die Religion des alttestamentlichen Volkes unmittelbar in den Augen der Heiden discreditiren könnte.“ Wir fragen zunächst: Wer soll mit „allen diesen Schriftstellern“ gemeint sein? Erwähnt finden wir nur Justinus und Tertullianus, einen Nachweis aber nur in Bezug auf ersteren. Und da ist die Sache ganz ausser Zweifel. Aus des Justinus, des inmitten des jüdischen Volkes Geborenen, Entwickelungsgange ist ja bekannt, wie er, schon in den Schulen verschiedener Philosophen umgetrieben, bei einem Spaziergange am Meere von einem Greise, der ihm gezeigt, wie wenig die blosse Philosophie zur Seligkeit führe, auf die sogenannten (hebräischen) Propheten hingewiesen wird, wie er in seiner grösseren Apologie Platons und anderer heid-

nischer Weisen richtige Anschauungen auf deren Kenntniss des Alten Testaments zurückführt — jener wunderliche, sicherlich nicht von dem nach der landläufigen Meinung um 160 v. Chr. angesetzten jüdischen Philosophen Aristobulos[1]) aufgestellte, noch von Ambrosius[2]) festgehaltene Satz —, wie er endlich den Glauben an Christum aus den prophetischen Verheissungen des Alten Testaments rechtfertigt. Aber wie steht es denn mit den anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die von Overbeck einfach über denselben Kamm geschoren werden? Halten wir uns da zunächst an jene beiden, deren Schriften, schon mehrfach zum Vergleich herangezogen, uns manche Einzelheit im Briefe an Diognetos erklärt haben, Athenagoras und Minucius Felix.

Athenagoras weist die beiden Kaiser M. Aurelius und Commodus im Eingange seiner auf Platonischer Phi-

---

1) In einem seiner sehr beachtenswerthen Schrift „Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts" (Breslau und Leipzig, S. Schottländer, 1880) angehängten Excurs über Aristobulos, den sogen. Peripatetiker (S. 77—100), hat M. Joël überzeugend den Nachweis geführt, „dass es Zeit sei, den Aristobul aus der Reihe der Autoren, von denen Bruchstücke auf uns gekommen sind, zu streichen, und dem zweiten Jahrhundert, dem in Fälschungen so überaus fruchtbaren, auch die Erzeugung der Aristobulea nicht zu nehmen."

2) Vergl. meine Schrift „M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episc. Mediolan. de officiis lib. III inter se comparantur" (Augustae Taurinorum, Löscher, 1875) S. 13: (Ambrosius) „de fontibus, ex quibus veteres philosophi hauserint, sententiam protulit iam pridem explosam. Namque ex eorum scriptis adeo non manasse cum antiquissimis scriptoribus Christianis putat morum disciplinam Christianam, ut ex veteris testamenti libris quidquid apud ipsos inveniatur veri honestique repetiverint. „Numquid enim prior," inquit (Off. I, 10, 31), „Panaetius, numquid Aristoteles, qui et ipse disputavit de officio, quam David, cum et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus David, legem silentii dederit suis?" Falli igitur eos, qui (Off. II, 2, 6) quid in evangelio praedicaretur, id iam prius a philosophis tractatum putarent (anteriores enim evangelio philosophos, id est, Aristotelem et Theophrastum vel Zenonem atque Hieronymum, sed posteriores prophetis), longe igitur antequam philosophorum nomen audiretur, per os sancti David quaecumque bene sensissent philosophi aperte videri expressa."

losophie ruhenden Schrift darauf hin, wie die Christen (Cap. 1) schuldlos, ohne Recht und Gericht, nur um ihres Namens willen gemisshandelt, geplündert und verfolgt werden, er verlangt (Cap. 2) Befreiung von jener in den nur um ihres Namens willen verhängten Leiden liegenden Beschimpfung, gleiches Recht für Alle, und widerlegt dann die bekannten *τρία ἐγκλήματα* (Cap. 4): und zwar den Vorwurf der *ἀθεότης* von Cap. 5—26, den der *τροφαὶ καὶ μίξεις ἄθεοι* von Cap. 27—30. Kaum irgend ein anderer Apologet redet so tiefsinnig über das innerste Wesen der christlichen Gottesverehrung, im Gegensatz zur heidnischen, schildert so ergreifend aus dem Bewusstsein der gekränkten und verfolgten Unschuld heraus die urchristliche Frömmigkeit und die von der Zügellosigkeit und Zuchtlosigkeit des Heidenthums voll Scham und Abscheu sich abwendende Sittenstrenge und reine, makellose Tugend der Christen. Aber so wenig ist dem Athenagoras das Judenthum die „Eingangspforte zum Christenthum," so sehr kann er — um einen von Overbeck (S. 61) in Bezug auf den Brief an Diognetos gebrauchten Ausdruck hier zu wiederholen — „das Alte Testament nicht sowohl verworfen, als es in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen" zu haben scheinen, dass er nur an drei Stellen die Propheten überhaupt erwähnt, aber, was wohl zu beachten, in ganz anderem Zusammenhange, als wir nach Overbeck's oben gegebener, ganz allgemeiner Charakteristik erwarten sollten. Im 6. Capitel frägt Athenagoras, nachdem er eine ganze Reihe Aussprüche von Dichtern und Philosophen gemustert, die alle mehr oder weniger klar und direct von der Einheit Gottes geredet: Warum dürfen jene über Gott reden und schreiben, was sie wollen, uns dagegen verwehrt es das Gesetz? Jene, auf ihres eigenen Geistes Kraft angewiesen (*ὡς οὐ παρὰ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ ἕκαστος*), sind doch mehr oder weniger irre gegangen, der Eine hat so, der Andere anders über Gott gelehrt: *ἡμεῖς δὲ* — hält er von christlichem Standpunkt entgegen — *ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ θεοῦ καὶ*

περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Wohl also ist von dem Zeugniss der Propheten die Rede, die von göttlichem Geiste beseelt Zuverlässiges über Gott und göttliche Dinge geredet haben, nicht aber von Typen und Weissagungen auf Christum. Denselben Sinn hat auch das 8. Capitel, in welchem Athenagoras weiter ausführt, dass die Christen mit der im 7. Capitel gegebenen, rein rationellen, menschlichen Begründung der Einheit Gottes sich nicht begnügen, sondern sich auf göttliche Autorität, auf die Aussprüche der Propheten, wie Moses, Jesaias, Jeremias, berufen, *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι,* deren Aussprüche von der Einheit Gottes angeführt werden. Im 10. Capitel endlich beruft sich Athenagoras auf *τὸ προφητικὸν πνεῦμα* wieder in ganz anderem Zusammenhange. Im 9. Capitel hat er in Platonischer und zugleich Aristotelischer Terminologie den Sohn Gottes bezeichnet als *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*: „von ihm und durch ihn ist Alles geschaffen, da Vater und Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes *νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός.*" Diese Lehre vom Sohne nun erörtert Athenagoras im 10. Capitel weiter auf Grund Platonischer, besonders dem Timäos (51, A; 30, A u. a. v. a. O.) entlehnter Philosopheme und fährt dann fort: *συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα· Κύριος γάρ, φησίν, ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Dies Wort ist jedoch keins der gewöhnlichen Propheten-Worte, die auf Christum gedeutet wurden, sondern dem berühmten 8. Capitel der Proverbia nach der Uebersetzung der LXX entnommen, das die erste religionsphilosophische Speculation über die Weisheit Gottes enthält, wie sie dann in den späteren apokryphischen Büchern Jesus Sirach (Cap. 1 und 24) und Weisheit Salomo's (Cap. 7) weiter ausgebildet wurde. Denn die Weisheit Gottes ist in dem Object *με* zu verstehen. Sie erscheint dort als das teleologische Princip der Schöpfung, wie das Wort Gottes als Causalprincip; allerdings in poetischer Rede-

form wird sie unterschieden von Gott, ἤμην — sagt sie 8, 30 — παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ: ja in jener Stelle, welcher Athenagoras sein Citat entnahm, schliesst die σοφία den mit V. 22 angeschlagenen Gedanken V. 25 mit den Worten: πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. Weisheit Gottes und Wort Gottes (ῥῆμα), durch welches schon nach Genesis 1 die Welt zu Stande kommt und das in der Folge als schöpferisches Princip behandelt wird (Psalm 107, 20: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς, καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν vergl. mit Sap. Sal. 16, 12: καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σὸς κύριε λόγος ὁ πάντα ἰώμενος) wurde dann später combinirt und durch Philons aus demselben alttestamentlichen Boden sowie aus der Philosophie der Griechen, besonders derjenigen Platons erwachsene λόγος-Speculation der christlichen Trinitätslehre, wie sie schon bei Athenagoras erscheint, der Weg gewiesen. Der Terminus λόγος nämlich, das Wort, das Gesprochene, ist, insofern er, welcher Fall ja am häufigsten zu sein pflegt, das bis zur sinnlichen Erscheinung Objectivirte bezeichnet, identisch mit ῥῆμα. Insofern aber das Denken als ein inneres Reden vorgestellt zu werden pflegt (vgl. besonders das Hebräische דִּבֵּר עַל־לִבּוֹ oder עִם לִבּוֹ oder בְּלִבּוֹ, wie Psalm 15, 2 דֹּבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ), kann λόγος das innerliche Wort den Gedanken bedeuten. Da der Geist ferner, besonders nach hellenischer Anschauung, denkend ist, da der Gedanke selbst Vernunft, objectivirte Vernunft ist, nichts anderes als eine Bestimmtheit der Seele in ihrer Actualität selber, so ist λόγος gleichbedeutend mit νοῦς: welche beiden Bezeichnungen ja, wie wir oben gesehen, von Athenagoras im 9. Capitel seiner Schrift vom υἱὸς θεοῦ gebraucht werden. Den Geist der Propheten endlich bezeichnet Athenagoras an jener Stelle des 10. Capitels, das zu dieser ganzen Erörterung den Anlass gab, durchaus in der Weise, wie auch ein frommer Hellene der alten Zeit von seinen gotterfüllten Sehern und Propheten reden konnte, als heiligen, nur dass er, an dieser Stelle seine Trinitäts-

lehre abschliessend, diesen heiligen Geist eine Emanation Gottes nennt, ἀπόρροιαν θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.[1])

Von einem „Nachweis der Typen und Voraussagungen" also, „welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt worden sind," jenem Nachweis, der nach Overbeck bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt" (S. 34), ist, wie die vorstehenden Erörterungen gezeigt haben dürften, bei Athenagoras keine Rede.

Das Gleiche gilt aber auch von dem „Octavius" des Minucius Felix. Nur an einer Stelle (Cap. 35) werden Weissagungen der Propheten erwähnt, aber wiederum nicht zum Zwecke der Einleitung des „einzigen theoretischen Beweises, welchen es für die kirchlichen Apologeten des

1) Wie sehr diese Ansichten damals noch der dogmatischen Bestimmtheit entbehrten, ja wie weit man von derselben selbst im klassischen theologischen Jahrhundert entfernt war, zeigt am deutlichsten Gregorios von Nazianz, dessen trinitarische Lehren ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel, 1876) ausführlich dargelegt habe. Nam cum varias — heisst es dort S. 16 ff. von Gregorios — variorum persequatur opiniones (Orat. XXXVII. p. 595), reiectis Sadducaeis, quod spiritum sanctum omnino non esse censuerint, itemque philosophis Graecis, qui quidem theologiae laude floruerint (Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι), cum animum quendam per naturam omnem intentum ac pertinentem (νοῦν τοῦ παντός) statuerint, „nostrae aetatis," inquit, „sapientes partim vim quandam et facultatem (ἐνέργειαν) spiritum sanctum existimarunt, partim creaturam (κτίσμα), partim Deum, partim utro potius nomine vocandus esset minime certum et exploratum habuerunt, ea, ut aiunt, ratione ducti, quod scriptura sacra neutrum horum plane aperteque demonstrasset. Ob eamque causam eum nec venerantur neque contemnunt, sed media quasi quadam via incedunt. Ex his porro qui Deum ipsum credunt, alii animo tenus pii atque orthodoxi sunt (οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς), alii labiis tantum pietatem profiteri non verentur. Alios etiam quosdam sapientiores audivi, qui divinitatem metiuntur, ac tria quidem perinde ac nos intellegi confitentur, sed ea ita inter se disiungunt, ut unum eorum et essentia et potestate infinitum statuant, alterum potestate, non item essentia, postremum utroque circumscriptum: sic alio quodam modo eos imitantur, qui opificem et cooperarium et ministrum nominant (τοὺς δημιουργὸν καὶ συνεργὸν καὶ λειτουργὸν ὀνομάζοντας) atque ordinem et gratiam, quae nominibus inest, rerum quoque seriem esse arbitrantur."

zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt." „Et tamen" — heisst es nämlich dort — „admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indiciis et de oraculis profetarum cognita tradiderunt." Da der Verfasser hier offenbar Platon (Phaed. p. 112, D ff.) und Vergilius (Aen. VI, 438 f.) im Auge hat, so brauchen unter den oraculis profetarum gar nicht einmal die der hebräischen Propheten gemeint sein, man müsste denn, wozu doch gar kein Grund vorliegt, dem Minucius Felix Kenntniss und Glauben an jenes zuvor schon erwähnte, unter den Apologeten besonders von Justinus vertretene Dogma vom Diebstahl der griechischen Weisen am Alten Testament zutrauen. Zur Erklärung des Ausdrucks dürften die oracula Sibyllina, auf die sich Minucius Felix zwar niemals ausdrücklich beruft, mit denen er aber an einigen Stellen (vergl. besonders 21, 12 mit orac. Sibyll. prooem. 36—38 und 28, 8 mit prooem. 65 f.) fast wörtlich übereinstimmt, wohl ausreichend sein. Für den Weissagungsbeweis des Justinus hat Minucius Felix aber keine Stelle. Ohne bei seinen Lesern etwas Anderes vorauszusetzen als Vernunft, Wahrheitsliebe und Kenntniss der heidnischen Literatur, sucht er — wie Dombart (Progr. der Königl. bayer. Studienanstalt zu Erlangen. 1875, S. 6) vortrefflich den Inhalt des „Octavius" zusammenfasst — vor Allem drei Dinge sicher zu stellen: Die Existenz Eines Gottes, die Regierung der Welt durch dessen allwaltende Fürsorge und die sittliche Reinheit der christlichen Glaubensgenossenschaft (40, 2). Und zwar beweist er die ersten beiden Punkte durch historische und philosophische Argumente, für die er bei den gebildeten Heiden, an die seine Schrift sich wendet, volles Verständniss voraussetzen durfte, während von der Wahrheit seines Zeugnisses für den sittlich reinen Wandel der geschmähten und verfolgten Christen jeder seiner Leser bei redlichem Willen durch den Augenschein selbst sich zu überzeugen im Stande war.

Ich glaube somit nachgewiesen zu haben, dass Over-

beck's Bedenken wegen des Fehlens des Weissagungsbeweises im Briefe an Diognetos grundlos sind, dass letzterer vielmehr mit dieser Eigenthümlichkeit nicht allein steht. Nur eine aus Stellen des Minucius Felix gezogene Schlussfolgerung Overbeck's, die nämlich, dass (S. 36) „im ernsten Streit der Christen mit den Heiden der Standpunkt, welchen unser Brief einnimmt, gerade der heidnische“ ist, möge noch beleuchtet werden. Der Heide Caecilius hält 10, 4 den Christen u. A. entgegen: „Iudaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus.“ „Der Christ Octavius,“ sagt nun Overbeck, „ist in seiner Antwort (c. 32. 33) natürlich ausser Stande, die Art der jüdischen Gottesverehrung unbedingt zu vertreten, aber eben so wenig lässt er dem Heiden die Bezeichnung der jüdischen Gottesverehrung als eines starken und für die Juden selbst nutzlosen Aberglaubens hingehen.“ Diese Darstellung, behaupte ich, entspricht nicht dem wahren Sinn und Zusammenhange der citirten Stellen. Denn wenn Octavius mit Bezug auf die von den Römern vollzogene Unterjochung der Juden jene in Cap. 10, 4 sich findenden Worte des Caecilius Cap. 33, 2 in der Fassung: „Sed Iudaeis nihil profuit, quod unum et ipsi Deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt“ — wiedergiebt, so meint er unzweifelhaft dasselbe wie dieser. Denn dass nicht die Art der jüdischen Gottesverehrung als solche von Octavius verworfen, dass insbesondere der von ihm gebrauchte Ausdruck superstitio nicht den von Overbeck ausgedrückten tadelnden Sinn hat, zeigt das Folgende. „Du irrst aus Unkenntniss,“ — so widerlegt Octavius da (Cap. 30, 2) den Einwand des Gegners — „indem du der früheren Ereignisse uneingedenk oder unkundig nur der späteren dich erinnerst. Denn auch sie haben unsern Gott — er ist ja derselbe Gott für Alle — aus der Erfahrung kennen gelernt. So lange sie ihn rein, schuldlos und fromm (caste, innoxie religioseque) verehrten, so lange sie seinen heilsamen Geboten

gehorchten, wurden sie aus Wenigen eine zahllose Menge, aus Armen zu Reichen, aus Knechten zu Herrschern..... Lies nur ihre Urkunden, oder solltest du die römische Literatur vorziehen, so schlage, um ältere Schriftsteller zu übergehen, den Antonius Julianus über die Juden nach, und du wirst finden, dass sie sich ihr Schicksal durch ihre Verworfenheit zugezogen haben“ u. s. w. In dieser Ausführung umschreiben offenbar die Worte „caste, innoxie religioseque“ den vorher gebrauchten Ausdruck „maxima superstitione“: beide Stellen sagen unstreitig etwas Löbliches aus. Von einem „nutzlosen Aberglauben“ ist also keine Rede, sondern, was ja Octavius mit besonderem Nachdruck hervorhebt, von der Verworfenheit des jüdischen Volkes, durch welche dasselbe sich den Untergang zuzog. Zu verwerfen ist somit Overbeck's Schlussfolgerung, „dass der Christ hier gerade den Ausdruck (superstitio = *δεισιδαιμονία*) von der Religion der Juden perhorrescirt, gegen welchen der Verfasser unseres Briefes nichts einzuwenden hat.“ Das Wort superstitio ist ebenso wie *δεισιδαιμονία* eine vox media, die, je nach den Umständen, bald im guten Sinne als „Gottesfurcht,“ bald in tadelndem Sinne in der Bedeutung „Aberglaube“ gebraucht wird. Dass letzterer der Stelle des Minucius Felix fernliegt, glaube ich erwiesen zu haben. Klar aber ist, dass auch im Briefe an Diognetos der Ausdruck *Ἰουδαίων δεισιδαιμονία* in Cap. 1, welchem im 3. Capitel, wo der Verfasser zur Sache übergeht, *περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν* entspricht, während der Verfasser im 4. Capitel (*τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν*) das Wort entschieden in tadelndem Sinne (Aberglauben) gebraucht, denselben guten Sinn hat, wie dort superstitio bei Minucius Felix, und wie das Wort *δεισιδαίμων* in der bekannten Stelle der Apostelgeschichte 17, 22, wo Paulus auf dem Areopag, Athens unbestrittenes Lob der Religiosität anerkennend, sagt: *Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.* Denselben Sinn hat, um noch weitere Belege anzuführen, *δεισιδαιμονία* ebenfalls in der Apostelgeschichte 25, 19, wo

Festus dem Könige Agrippa des Paulus Handel vorlegend, von dessen jüdischen Gegnern sagt: *οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτόν.* Auch Josephus braucht *δεισιδαιμονία* im Sinne von Frömmigkeit, indem er Antiqu. X, 3, 2 von dem aus Babylon heimgekehrten jüdischen Könige Manasse auf Grund von Chron. II, 33, 12ff. berichtet: *γενόμενος δ' εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα τῶν μὲν προτέρων ἁμαρτημάτων περὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν μνήμην ἐσπούδαζεν, εἰ δυνατὸν αὐτῷ γένοιτο, τῆς ψυχῆς ἐκβαλεῖν, ὧν μεταβουλεύειν ὥρμησε καὶ πάσῃ χρῆσθαι περὶ αὐτὸν δεισιδαιμονίᾳ.* Schon bei Xenophon findet sich das Wort *δεισιδαίμων* in der Bedeutung, welche die berühmte Stelle der Apostelgeschichte zeigt: Kyros stimmt (Cyrop. III, 3, 58) vor der Schlacht den Paian an, seine Leute aber, *οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται.* Des Agesilaos Frömmigkeit bezeichnet Xenophon (Agesil. 11, 8) mit den Worten: *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους.* Wenn endlich Polybios über die römische Staatsreligion urtheilt (VI, 56, 7): *Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν* — so könnte man an die ernste, gewissenhafte Frömmigkeit der alten Römer denken; aber die folgenden Ausführungen zeigen, dass der scharf beobachtende Grieche den Volksaberglauben der Römer seiner Zeit im Auge hat. Doch kehren wir zum Briefe an Diognetos zurück.

Wie sehr derselbe „mit seiner Art, das Judenthum zu betrachten und mit seinem Verzicht auf den Weissagungsbeweis hier auf den heidnischen Standpunkt hinübergetreten ist, zeigt sich“ — nach Overbeck's Meinung S. 38 — „noch an einem anderen Punkte seines Gedankenganges.“ Der Verfasser beantwortet, jenem Verzicht entsprechend, des Diognetos Frage *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον* ohne alle

Rücksicht auf die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses Cap. 8, 10: Ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει· 11. ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν; „Nun ist im Streit der Christen mit den Heiden" — fährt Overbeck fort — „die Neuheit des Christenthums ein heidnischer Satz, gegen welchen es das, soviel mir bekannt, constante Verhalten der älteren Apologeten ist, ihn einfach nicht zuzugeben, vielmehr ihn eben mit dem Hinweis besonders auf die alttestamentliche Vorbereitung des Christenthums zu bestreiten." In diesem Satze ist Wahres und Irrthümliches wunderbar gemischt; gehen wir seine Aufstellungen einzeln durch. Nicht richtig zunächst ist die aus der behaupteten Neuheit der christlichen Offenbarung gezogene Folgerung, dass dem Judenthum jeder Offenbarungscharakter abgestritten werde, da jener Gedanke, wie Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) richtig hervorhob, „vom Briefschreiber mit seinem Urtheile über das Judenthum gar nicht combinirt ist." Richtig dagegen ist die Bezeichnung der Neuheit des Christenthums als eines heidnischen Satzes. Gerade im zweiten und dritten Jahrhundert ist die Bezeichnung der Christen als eines „neuen Geschlechts" (καινὸν τοῦτο γένος Cap. 1) häufig und zwar zunächst im Munde der Heiden. Schon Suetonius nennt im Jahre 120 (Nero 16) die Christen „genus hominum superstitionis novae ac maleficae." Celsus, bei dessen bewunderungswürdiger Literatur-Kenntniss es nicht auffallen kann, dass er von der prophetischen Vorausverkündigung, „es werde der Sohn Gottes zu den Menschen ankommen" (Orig. c. Cels. II, 4) unmittelbar aus alttestamentlichen Quellen weiss, sagt von Jesus, der ihm (Orig. c. Cels. VI, 10) als χθὲς καὶ πρώην gekreuzigt gilt, (Orig. c. Cels. I, 26) er habe vor ganz wenigen Jahren diese Lehre eingeführt, αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδα-

σκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι. Auch Tertullianus zeugt dafür, wenn er Ad nationes I, 8 als heidnischen Vorwurf erwähnt: „Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de ratione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani.“ Aber nicht bloss im Munde von Heiden, sondern auch bei Christen des zweiten Jahrhunderts findet sich die gleiche Bezeichnung, wie die zuvor aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* (Hilg. N. T. e. c. r. IV, 59) mitgetheilten Worte ergeben. Nicht richtig ist ferner die allgemeine, über „das constante Verhalten der älteren Apologeten“ aufgestellte Behauptung. Wir haben hier ein ganz gleiches Beispiel von der verkehrten Anwendung einer allgemeinen Schablone wie zuvor, wo wir über den Weissagungsbeweis handelten, der nach Overbeck in den Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt.“ Overbeck beruft sich in der Anmerkung auf Justinus (Apol. I, 46 vergl. c. 28, p. 71 B), Theophilos (ad Autol. III, 4, 16ff.) und Origenes (c. Cels. IV, 7, 8). Nun gehören doch zu den „älteren Apologeten“ ganz gewiss auch Athenagoras und Minucius Felix. In Beider unzweifelhaft auf Heiden berechneten apologetischen Schriften aber ist ebensowenig — wie oben gezeigt wurde — vom Weissagungsbeweise, wie auch nur mit einem einzigen Worte von der Widerlegung der von Heiden behaupteten Neuheit der christlichen Religion die Rede. Was sollen wir also von Overbeck's Behauptung halten, dass die von ihm bei dem Verfasser des Briefes an Diognetos vermissten Rücksichten auf Heidenthum und Judenthum (S. 41) „nicht blos thatsächlich in keiner auf Heiden berechneten Apologie des zweiten Jahrhunderts fehlen, sondern auch in keiner wohl fehlen können“? Die Schablone passt eben nicht. Die Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts und in der Verschiedenartigkeit ihrer Behandlungsweise spotten derartigen Uniformirungsversuchen.

Nur Arnobius, über den Overbeck S. 39 handelt, bildet zu unserem Briefe an Diognetos, was einmal das völlige Fehlen des Weissagungsbeweises und sodann insbesondere die Behandlung der behaupteten Neuheit des

Christenthums betrifft, die beste Parallele, wenngleich Overbeck auch hier das Bedenken äussert, dass Arnobius, der um das Jahr 295 schrieb, als „ein Spätling der altchristlichen Apologetik“ — gleichwohl wird bei Overbeck von späteren Apologeten noch Augustinus herangezogen, Hieronymus citirt — sich „durch sein wenig systematisches Verfahren zur Vergleichung mit der griechischen Apologetik überhaupt besonders wenig eignet.“ Dies Bedenken zunächst können wir getrost fahren lassen, da es mit der Systematik bei anderen Apologeten, wie Justinus, dessen Apologieen gegen die ersten Forderungen der Composition und des Stiles verstossen, Theophilos, dessen Werke *alle* Einheit der Composition fehlt, und Athenagoras, *aus* dessen oben mitgetheilter Inhaltsangabe die bedeutende Ungleichmässigkeit der von ihm seinem Gegenstande im Uebrigen mit unverkennbarer stilistischer Gewandtheit gewidmeten Behandlung zur Genüge ersichtlich ist, nicht besonders gut bestellt ist. Einen tiefer greifenden Unterschied, „welcher“ — nach Overbeck — „selbst da besteht, wo die Aehnlichkeit mit unserem Briefe am meisten in die Augen zu springen scheint,“ habe ich aber nicht entdecken können. Unerheblich scheint mir die Differenz und dem Standpunkt des Arnobius, der, früher ein heftiger Gegner des Christenthums, unmittelbar nach seinem Uebertritt zum Christenthum seine Streitschrift (adv. nation. lib. VII) verfasste, entsprechend, wenn er den II, 69 vorgeführten heidnischen Einwand „Sed novellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur“ mit der Ausführung (Cap. 70) widerlegt, dass auch alle römischen Culte einen bestimmten, zeitlich verschiedenen Anfang genommen, viele von ihnen also relativ neu seien; er schliesst dieselbe mit den Worten: „Quod cum ita se habeat, cum de novitate loquimini religionum nostrarum, vestrae vobis in mentem non veniunt, nec curatis inspicere, quando sint exorti dii vestri, quas origines habeant, quas causas, vel ex quibus proruperint emicuerintque radicibus?“ Doch die Zeit scheint ihm in dieser Frage überhaupt keine Rolle zu spielen, im Grunde kann doch der Allmächtige, dessen Ver-

ehrung die Christen sich befleissigen, nicht etwas Neues genannt werden (Cap. 72): „ne causam tam longa prodere dissimulatione videamur, nisi molestum est, dicite, omnipotens et primus deus novella vobis videtur res esse, et qui eum venerantes colunt inauditas, incognitas, repentinas agitare atque inducere religiones? Estne illo antiquius quicquam, aut quod eum praecedat re, tempore, nomine, potest aliquid inveniri?" — „Et quid, inquit," — so fährt er in der weiteren Ausführung jenes Einwands Cap. 74 fort — „est visum deo regi ac principi, ut ante horas, quemadmodum dicitur, pauculas sospitator ad vos Christus caeli ex arcibus mitteretur?" — „Rationem aliquam fuisse dicetis," lässt er im Folgenden seinen heidnischen Gegner sagen und antwortet: „Ratio ergo et hic fuit, cur non nuper sed hodie sospitator nostri generis adveniret. Quaenam igitur ratio est? Non imus infitias nescire nos. Neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre, aut quibus modis ordinaverit res suas." Nach Overbeck's Auffassung würde hier nun aber gerade der charakteristische Unterschied von unserem Briefe zu suchen sein, der nämlich, „dass Arnobius sich mit der Unerforschlichkeit der letzten Gründe aller Dinge schützt, sich aber wohl hütet, gerade auf die Unerforschlichkeit des christlichen oder des Erlösungsrathschlusses Gottes sich zu berufen." Dieser Unterschied jedoch ist, nach meiner Auffassung des Zusammenhanges bei Arnobius, überhaupt nicht vorhanden. In den Worten „neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre" haben wir nämlich, da es höchst zweifelhaft ist, dass Arnobius, als er sein Werk schrieb, die Schriften des Neuen Testaments selbst schon gelesen, unzweifelhaft eine von oftmaligem Hören herstammende Reminiscenz an das Wort des Apostels Paulus (ad Rom. 11, 34) *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου* zu sehen, das ja gerade von der Unerforschlichkeit des göttlichen Erlösungsrathschlusses, von dem Reichthum an Hülfsmitteln, seinen Heilsplan durchzuführen, redet. Wir müssten, wenn Overbeck's Darlegung richtig wäre, geradezu auch Paulus jenen von ihm in Arnobius gefundenen Gedanken unterschieben. Aber dies wird doch im Ernst Nie-

mand wollen. Auch Arnobius eigene Worte widersprechen dem. Er hat thatsächlich den Erlösungsrathschluss Gottes im Auge, wenn er im 75. Cap. auf das „Cur tam sero emissus est sospitator?" antwortet: „Potest ergo fieri, ut tum demum emiserit Christum deus omnipotens, deus solus, postquam gens hominum fractior et infirmior coepit nostra esse natura. Si quod hodie factum est, ante milia fieri potuisset annorum, fecisset istud rex summus, aut si post totidem milia id quod hodie factum est, debuisset impleri, nihil deum cogebat necessarias temporum non exspectare mensuras." Ja weit mehr noch rechtfertigen den späten Eintritt des Christenthums in die Welt die Schlussworte von Cap. 73: „Religio nostra nunc nata est: nunc enim missus advenit qui eam nobis ostenderet, qui in eius induceret veritatem, qui deus monstraret quid sit, qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret." Da ist eine so genaue Wiedergabe der im 8. Capitel des Briefes an Diognetos ausgesprochenen (vergl., auch was den Ausdruck anlangt, jenes „qui deus monstraret quid sit" mit *τί ποτ' ἐστὶ θεός*, sowie die Worte „qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret," welche an *τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους* oder an die *πλάνη τῶν γοήτων* erinnern), dass es mir durchaus wahrscheinlich ist, dass Arnobius, so gut wie er den *Προτρεπτικός* des Clemens Alexandrinus ziemlich stark und flüchtig benutzte,[1]) auch Stellen aus dem Briefe an Diognetos, in der ihm eignen, zumeist rhetorisch übertreibenden Weise, mitgehen hiess, wo sie ihm gerade behagten. Auch seine Stellung zum Judenthum ist eine ganz gleiche wie die des Verfassers unseres Briefes, denn nicht bloss bleibt „in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte des Arnobius das A. T. ganz ausserhalb des Gesichtskreises," sondern — wie die Stelle III, 12 zeigt, wo Arnobius, die jüdischen und sadducäischen Fabeln betreffs der anthro-

---

1) Vergl. Dr. G. Kettner, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius. Programm von Pforta, 1877. Nr. 199, II. S. 4—7.

pomorphistischen Vorstellungen von Gott verwerfend, von diesen sagt: „quae aut nihil ad nos attinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt ut creditur, sociae, quaerendi sunt vobis altioris intellegentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conveniat litterarum illarum nubes atque involucra relaxare“ (vergl. Oehler, Proleg. zu seiner Ausg. des Arnobius p. XIV und XVI) — er kennt das Alte Testament überhaupt gar nicht, und wenn Overbeck nichts darauf zu führen scheint, „dass Arnobius auch der Religion der Juden gegenüber die christliche als eine so durchaus neue den Heiden erscheinen liess, wie es unser Brief thut,“ so widersprechen dem, von der eben angeführten Stelle abgesehen, insbesondere die Darlegungen im VII. Buch, Cap. 1 ff., von denen schon Oehler (Proleg. p. XVII) richtig urtheilte: „Omnis (enim) illa disputatio, quam contra sacrificia instituit, ita est comparata, ut quaecunque in sacra ethnicorum tela iaculatur, eadem in ritus in Vetere Testamento praescriptos et librorum, qui ea praecipiant, auctoritatem adversarii facili negotio retorquere potuerint.“

Doch um mit der Frage nach dem Fehlen des Weissagungsbeweises zum Abschluss zu kommen, so hoffe ich durch die vorstehenden, hierauf bezüglichen Auseinandersetzungen nachgewiesen zu haben, dass das von Overbeck allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts zugeschriebene gemeinsame, nothwendig übereinstimmende Verfahren in dieser Frage, wie auch in anderen, thatsächlich nicht vorhanden ist. Der Verfasser des Briefes an Diognetos nimmt — worauf ich schon vorher in anderem Zusammenhange hingewiesen — eine besondere Stellung ein, er zieht, was auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 277) betont, eben nicht die von Overbeck behauptete gewöhnliche Heerstrasse der christlichen Apologetik, sondern vertritt in der berühmten, oben ausgehobenen Stelle des 8. Capitels die tiefsinnige Ansicht vom Christenthum, dass Gott seinen in der Vorzeit verborgenen Rathschluss in seinem Sohne enthüllt habe: *πάνϑ' ἅμα* — sagt er — *παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσε-*

δάκηρσεν ἡμῶν; — Dass diese Gedanken zur Erbauung gläubiger Christen „in einer christlichen Homilie ganz am Platze" wären, aber „für einen Heiden, so aller Stütze durch eine religiöse Autorität bar, wie sie in unserem Briefe hingestellt sind, ohne alle Beweiskraft, ja sehr verdächtig sein" würden, kann ich durchaus nicht zugeben, es müsste denn in der religiösen Entwickelung der Menschheit jeder originelle Gedanke für verdächtig erklärt werden. Auch mir erscheint jene geistvolle Anschauung unseres Verfassers von der unvermittelten Offenbarung Gottes, der in seinem Sohne Alles auf einmal der Welt zum Heile erschloss, mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 278) als „eine der Anfangszeit des Christenthums, seinem frischen Kampf mit den alten Religionen ganz entsprechende Grundansicht." Dass der Verfasser des Briefes noch in dem Stadium des erbitterten Kampfes steht, dass er die blutigen Greuel der Verfolgungen lebendig vor Augen hat, ist früher bereits gezeigt worden. Wie hätte ein Spätgeborener der nachconstantinischen Zeit die Christen noch *καινὸν τοῦτο γένος* nennen können? Dass der Verfasser das Alte Testament ganz wohl gekannt, haben wir ebenfalls vorher zu sehen Gelegenheit gehabt. Er hat aber nicht, wie Overbeck sich ausdrückt (S. 61) das Alte Testament „in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen," sondern, wozu sich ein christlicher Schriftsteller der nachconstantinischen Zeit, in Folge der veränderten Stellung und dogmatischen Geltung, welche die alttestamentlichen Schriften nunmehr in der christlichen Kirche gewonnen, niemals verstanden haben würde, durch jenes sein *πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν* den Weissagungsbeweis mit voller Absichtlichkeit ausgeschlossen. Wenn endlich Overbeck (S. 64) erst in der nachconstantinischen Kirche das Christenthum, wenigstens in der Dogmatik, als „so weit wie über das Heidenthum, so auch über das Judenthum gehoben und das Gefühl einer Gemeinsamkeit zwischen ihnen so weit erstorben" bezeichnet, „dass uns auch eine Unvorsichtigkeit, wie die unseres Briefes in seiner Behandlung des Judenthums begreiflich wird, zumal bei einer Betrachtung, die

so sehr bei Gemeinplätzen bleibt, wie die seine": so fragen wir — denn jede Fiction muss doch einen Sinn haben — mit **Hilgenfeld**: „Wer konnte zu dieser Zeit nur noch darauf kommen, zu Gunsten des herrschenden Christenthums gegen das zurückgesetzte Heidenthum und gegen das ohnmächtige Judenthum solch' ein Exercitium zu schreiben und dabei den gangbaren Weissagungsbeweis rein zu vergessen?"

5. Die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum.

Von besonderer Wichtigkeit zur Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes sind die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum. Diese genau in ihrem Zusammenhange kennen zu lernen, erscheint um so nothwendiger, als gegen sie insbesondere von Overbeck Widerspruch erhoben worden ist. Nachdem nämlich der Verfasser in Cap. 2—4 die Fragen des Diognetos beantwortet hat, warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι*, fährt er am Schluss des 4. Capitels also fort: *τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκήσῃς δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν.*

V. *Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων.* 2. *οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.* 3. *οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοιοῦτ' αὐτοῖς ἐστιν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι.* 4. *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.* 5. *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν*

αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. 6. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* 7. *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην.* 8. *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.* 9. *ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.* 10. *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους.* 11. *ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται.* 12. *ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.* 13. *πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.* 14. *ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται.* 15. *λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν.* 16. *ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.* 17. *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.*

VI. *Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* Diesen Vergleich führt der Verfasser im 6. Capitel geistvoll durch und schliesst daran im 7. Capitel den Nachweis des himmlischen Ursprungs des Christenthums, Gott selbst (§. 2) *ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν,* und zwar durch die Sendung seines Sohnes.

Hinsichtlich dieses ganzen Abschnitts bedauert Overbeck (S. 43), dass die bisherigen Forscher wohl vor Bewunderung desselben nicht dazu gekommen seien wahrzunehmen, wie fremdartig sich namentlich die Schilderung des 5. Capitels in der altchristlichen Apologetik ausnimmt. „Parallelen," — behauptet er — „welche einzelne ihrer Wendungen in dieser Litteratur finden und bei welchen man sich nur allzuleicht beruhigt hat, können den Eindruck der Fremdartigkeit des Ganzen und der Hauptgedanken nicht aufheben." Da Niemand bisher von diesen Ausführungen des Verfassers einen gleichen Eindruck empfangen, wie Overbeck, so werden wir dessen Bedenken im Einzelnen zu prüfen haben. „Für's Erste" — beginnt er — „kann kaum etwas gedacht

werden, das der Apologetik des zweiten Jahrhunderts ferner gelegen hätte, als der Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens, welcher dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegt. Denn damals ist das Christenthum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird." Schon hier muss ich widersprechen, ich kann den von Overbeck als dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegend behaupteten „Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens" nicht zugeben, weil er mir den eigenen Darlegungen des Verfassers zu widersprechen scheint. Derselbe redet, soviel ich sehe, gar nicht von einer „Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums," sondern am Schluss des 4. Capitels von dem tiefinnersten, nicht in die äussere Sichtbarkeit fallenden Wesen, dem eigentlichen Geheimniss der christlichen Religion. Gerade das meint er auch im 6. Capitel, wenn er §. 4 von den Christen sagt: Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, dann aber sofort hinzufügt: ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει. Ein „Schluss" von der so richtig verstandenen Meinung des Verfassers über die Unsichtbarkeit des eigentlichen Geheimnisses der christlichen Gottesverehrung auf die „Uebernatürlichkeit" ihres Wesens scheint mir nirgendwo in dem ganzen Abschnitte zu Grunde zu liegen, ja derselbe ist, dünkt mich, völlig überflüssig und durch die Worte des Verfassers geradezu ausgeschlossen. Derselbe redet in den Capiteln 6 und 7 offenbar von dem in der Welt sichtbaren Leben und Treiben der Christen; dass aber von dem um dieses Sichtbare geführten Streite „in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird," wird in dem Falle nicht mehr auffällig genannt werden können, wenn sich ein Grund aufzeigen lässt, warum eben nicht mehr von dem, was Overbeck vermisst, zu Tage tritt.

„Die stehenden Vorwürfe der Heiden im zweiten Jahrhundert" — so fährt Overbeck (S. 44) fort — „gegen die Christen: sie seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte, atheistisch die Götter des Staates zu verehren sich weigere, sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe, alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe und sich überdies aus dem niedersten Haufen, den es durch vorgebliche Wunderthaten täusche und durch Mährchen von Weltende und Weltgericht in Schrecken jage, zusammensetze, — alle diese Vorwürfe, wobei wir von den phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte, hier absehen wollen, erscheinen der Schilderung unseres Briefes gegenüber geradezu unbegreiflich." Ja wohl, geradezu unbegreiflich, müsste auch ich sagen, wenn ich die von Overbeck in Vorstehendem beliebte Zusammenfassung so ziemlich aller im Laufe der Zeiten des Kampfes von den Heiden gegen die Christen erhobenen Vorwürfe als richtig und zutreffend anerkennen könnte. Auch an dieser Stelle, meine ich, lässt sich deutlich zeigen, wie wenig das bei Overbeck bereits mehrfach beobachtete und zurückgewiesene Verfahren, mittelst einer allgemeinen und verallgemeinernden Schablone zu festen Resultaten zu gelangen, dem vorliegenden Schriftwerk des Alterthums gerecht wird. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden zwischen den einzelnen Gruppen von Vorwürfen sowie zwischen Ort und Zeit, in denen sie erhoben werden.

Gehen wir auf die älteste heidnische Urkunde, den Brief (XCVI) des Plinius an Kaiser Trajanus zurück, so ist darin von jener Menge heidnischer Vorwürfe, die wir soeben gehört haben, keine Rede. Die Zahl der Christen in Bithynien ist bereits sehr gross, „neque civitates tantum" — berichtet Plinius — „sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est." Christenprocesse haben bereits stattgefunden, der Statthalter selbst aber, der in den

Jahren 111—113 jene Provinz verwaltet, ist niemals dabei zugegen gewesen. Er klagt dem kaiserlichen Freunde seine peinliche Verlegenheit, „sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia an ei qui omnino Christianus fuit desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.“ Nach angestellter Untersuchung erfährt er nichts weiter, als dass die Christen sich zu einem durchaus sittlichen Leben verpflichten, gemeinsame Mahlzeiten halten, einen nach römischem Begriff schwärmerischen Glauben (supertitionem pravam immodicam) hegen und Christus in Lobliedern wie einen Gott preisen (carmenque Christo quasi deo dicere). Gerade die letztere Notiz giebt uns den Schlüssel des Verständnisses für das Ganze. Sie ist, wie Wittichen[1]) richtig hervorhebt, „von römischem Standpunkte zu beurtheilen und ist mit Rücksicht darauf, dass *Plinius* die Christen zwingt, dem Kaiser religiöse Verehrung darzubringen, so zu verstehen, dass für das Bewusstsein der Christen Christus dieselbe Stellung einnahm, wie für die Römer der Kaiser. Wie dem Römer der Kaiser als der von den Göttern gesetzte Träger der römischen Staatsidee und daher geradezu als Gott (Göttersohn) erschien, so war für die Christen Christus nicht blos der Stifter des Christenthums, sondern auch der zu Gott in eminenter Beziehung stehende unsichtbare Träger der christlichen Idee und daher das Haupt der christlichen Gemeinde, so dass er Gegenstand religiöser Verehrung wurde.“ Es ist also der Gegensatz des Christenthums gegen die römische Staatsreligion; dass die Christen sich fern halten vom heidnischen Cultus, dass die Tempel veröden, die Feste von ihnen nicht mehr besucht und gefeiert werden; diese Gottlosigkeit, wie das Verhalten der Christen in der Folge dann wohl genannt wird, nöthigt die römische Behörde zum Einschreiten, das ist der einzige Vorwurf, der in dieser ältesten heidnischen Urkunde zum Ausdruck kommt. Bestätigt wird derselbe durch des

1) Wittichen, Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876. S. 8.

Kaisers Antwort (Epist. XCVII): „Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret.“ Das war im zweiten Decennium des zweiten Jahrhunderts.

Um dieser durchaus ablehnenden Haltung willen, welche die Christen zur römischen Staatsreligion einnahmen, blieb der religiöse Parteiname Christ verhasst, wie ferner Justinus (*μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ*) und besonders im Jahre der grossen Verfolgung des Kaisers M. Aurelius, 177 Athenagoras beweist. Bei ihm gerade ist der Hass um des blossen Namens willen (Cap. 1: *ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προσπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν*) mit jenem oben erwähnten Vorwurf der Gottlosigkeit (*ἀθεότης*), dessen gründlicher Widerlegung er den grössten Theil seiner Schrift, von deren 31 Capiteln 22 (Cap. 5—26) widmet, auf das engste verknüpft. Zu ihm hinzu kommen bei Athenagoras (Cap. 4) als reelle, sehr ernst genommene Beschuldigungen jene von Overbeck bei Seite geschobenen „phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte,“ die auch im Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna, neben dem Groll wegen Verachtung der römischen Staatsreligion als dem einzigen Vorwurf (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 14), erwähnten *Θυέστεια δεῖπνα* und *Οἰδιπόδειοι μίξεις*, von denen Athenagoras am Schluss seiner Apologie redet, und die nach dem Zeugniss des Minucius Felix (Cap. 9) schon M. Cornelius Fronto (Consul 143, gest. um 168) in seiner feindseligen Rede gegen die Christen behandelt hatte. Dass es eben nur diese drei Beschuldigungen der Heiden sind, welche in jenem Verfolgungssturm unter Kaiser M. Aurelius im Osten des Reiches — denn aus dem Orient stammt wahrscheinlich des Athenagoras Schutzschrift — das Feldgeschrei bilden, zeigt deutlich der Anfang des 4. Capitels bei Athenagoras: *Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις.*

Von den anderen oben von Overbeck angeführten Vorwürfen ist bei Athenagoras noch keine Rede: wir werden daraus also schliessen dürfen, dass die Christen damals im Orient noch nicht so weltflüchtig gewesen, wie das in jenen weiteren Vorwürfen liegt und Overbeck uns will glauben machen. Der Brief an Diognetos wenigstens stimmt mit Athenagoras' Apologie ganz wohl zusammen, nur dass, was hier ausführlich, mit Aufbietung nicht geringer Gelehrsamkeit behandelt wird, dort, dem Charakter und dem Umfange des Briefes entsprechend, gleichsam in perspectivischer Verkleinerung, oft nur in Andeutungen erscheint. Die Abwendung der Christen von dem Göttercultus der Hellenen rechtfertigt der Verfasser des Briefes an Diognetos relativ mit der gleichen Ausführlichkeit wie Athenagoras, und dass er in seinen Anschauungen gerade in diesem Punkte sich mit Athenagoras nahe berührt, ist früher schon nachgewiesen worden. Jene beiden anderen von Athenagoras zurückgewiesenen Vorwürfe der Heiden aber erwähnt unser Verfasser nicht minder deutlich in demselben Zusammenhange.

Man vergleiche folgende Stellen:

Athenagoras Cap. 28.

γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν, ἥν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν κατατεθειμένους νόμους, νομίζων, καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι — und Cap. 30: *καὶ οἳ τὰς τοῖς ἀμβλωτριδίοις χρωμένας, ἀνδροφονεῖν τε καὶ λόγον ὑφέξειν τῆς ἐξαμβλώσεως τῷ θεῷ φαμεν, κατὰ ποῖον ἀνδροφονοῦμεν λόγον; οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν μὲν καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς ζῶον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ παρεληλυθότα εἰς*

Brief an Diognetos Cap. 5.

6. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* 7. *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην.* 8. *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.*

τὸν βίον φονεύειν· καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθέν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφὲν ἀναιρεῖν.

Die weiteren Vorwürfe, die Christen „seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte," „sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe und alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe", tauchen erst jetzt auf und stehen in offenbarem Zusammenhange mit den Zeitereignissen. Vergegenwärtigen wir uns kurz dieselben.

Die Regierungszeit des Kaisers M. Aurelius war von den schwersten und erschütterndsten Ereignissen, der fast ununterbrochen wüthenden Pest, dem Aufstand des Avidius Cassius und den gewaltigsten Stürmen der Germanen, die damals zuerst mit eiserner Faust an die Thore des Reiches pochten, heimgesucht, und durch sie wesentlich erscheinen die Verfolgungen der Christen bedingt. Dass hier zwei Perioden zu unterscheiden sind, die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 und die allgemeinere vom Jahre 177, darauf ist früher bereits hingewiesen worden. Das Rauschen des heranziehenden Sturmes ist schon bei Justinus und Tatianus zu spüren. „Aller Orten — so etwa sagt dieser (Cap. 4 vgl. mit Cap. 27) – suchen die Griechen wie im Wettkampf die Obrigkeit gegen die Christen zu treiben: die Gottlosesten der Menschen müsse man aus dem Lande jagen." M. Aurelius befand sich an der Donau im Kampfe mit den Markomannen und deren Verbündeten; schon stand er im Begriff das Markomannenland und Sarmatien zu römischen Provinzen zu machen (Capitolin. M. Ant. Phil. 24, 5. 6), als im Jahre 175 Avidius Cassius im Oriente sich empörte und zum Kaiser aufwarf. Sofort verliess M. Aurelius den gefährdeten Posten an der Donau und wandte sich gegen Cassius (Capitolin. 25), der aber eher getödtet wurde, als der Kaiser nach Syrien ge-

gelangte. Die Milde, welche er hier im Orient walten liess, kam gerade allen denjenigen rebellischen Städten und Landschaften zu Gute,[1] in denen die christliche Bevölkerung seit 100 Jahren am dichtesten war, während die Juden unter dem Einfluss des klugen, einsichtsvollen Patriarchen Jehuda ha-Nasi sich von jeder politischen Action ferngehalten hatten.[2]) Nachdem M. Aurelius darauf die Verhältnisse im Orient geordnet hatte, begab er sich im Jahre 176 nach Athen (Capitolin. 27, 1). Hier war es, wo die Griechen, deren Wuth uns Tatianus bezeugt, die Gelegenheit benutzten, den philosophischen Kaiser gegen die Christen zu hetzen, „und die Nothlage des Reichs schob der Pöbel (s. Keim, Celsus S. 271) wie die Regierung um so mehr auf die Christen, weil diese vielfach dem Reiche den Beistand versagten und sogar in Rom und unter den Augen des Kaisers den Feueruntergang der Welt und dann ihr Reich ersehnten“ (vgl. Capi*tolin*. M. Ant. Phil. 13, 6: ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore). Da erfolgte 177 jenes kaiserliche Edikt, *τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα*, wie es Meliton (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 6) nennt, *ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων*. „Was sonst niemals geschehen ist, — klagt derselbe Meliton (a. a. O.) den beiden Kaisern M. Aurelius und Commodus — geschieht jetzt; die Schaar der Gottesverehrer wird verfolgt und in Asien durch neue Verordnungen hart bedrängt. Denn die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigenthum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edikten finden, offen bei Tag und bei Nacht die Unschuldigen.“ Jenes Treiben der Sykophanten schuf unsägliches Elend, für die Christen schien völlige Rechtlosigkeit zum Gesetz erhoben zu sein: was, wie mir scheint, auch in den Worten des Briefes an Diognetos Cap. 5, 5: *μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ*

---

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 25, 8: Ignovit et civitatibus quae Cassio consenserant, ignovit et Antiochensibus, qui multa in Marcum pro Cassio dixerant.

2) A. Bodek, M. Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. S. 102. 137 ff.

πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι angedeutet sein dürfte, denn die ξένοι, hostes oder peregrini waren ja nach römischer Anschauung an sich rechtlos, seit Alters hart und feindselig, bis in die späteren Zeiten sehr willkürlich behandelt. Darum bittet und fleht Athenagoras (Cap. 1): δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι, ὅπως πανσώμεθά ποτε ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν σφαττόμενοι. οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἡ παρὰ τῶν διωκόντων ζημία, οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἢ αἰσχύνη ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν μειζόνων ἡ βλάβη ... ἀλλ' εἰς σώματα καὶ ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς χρήμασιν, ἐπιβουλεύουσιν ἡμῖν. Es erfolgte der Befehl der Aufsuchung (Euseb. V, 1, 14: δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς), welche Trajanus ausdrücklich verboten hatte, und der Kaiser selbst schärfte, wie der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna uns meldet (bei Euseb. V, 1, 47), durch Verordnungen ein: τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι. Es war dies der Anlauf zu einem Vernichtungskampfe, wie ihn Decius und Diocletianus später vergeblich unternahmen: der des Jahres 177, durch das ganze Reich zuckend, dauerte zum Glück nicht lange, der im Jahre 178 neu ausbrechende Krieg gegen die Barbaren an der Nordgrenze des Reiches, welcher den Kaiser nöthigte, persönlich und von seinem Sohne begleitet, abermals zu Felde zu ziehen, verwehte schnell die Spuren des furchtbaren Verfolgungssturmes.

Jetzt erst werden die von Overbeck oben erwähnten Vorwürfe gegen die Christen mit besonderem Nachdruck erhoben worden sein. Es lag in der Natur der Sache, dass die Christen, durch die Greuel der Verfolgung verschüchtert und verbittert, immer ostentativer vom öffentlichen Leben sich zurückzogen und gegen Kaiser und Reich ein Verhalten zeigten, das ihnen den Vorwurf, unrömisch, unpatriotisch zu sein, zuzog. Hatten noch im letzten Markomannenkriege so zahlreiche Christen in den römischen Heeren gegen die Feinde des Vaterlandes gefochten, dass die Sage entstehen konnte, auf das Gebet einer ganz aus Christen bestehenden Legion sei der Kaiser und das Heer durch ein von Gott gesandtes Gewitter vom Tode des Verdurstens errettet wor-

den (Euseb. Hist. eccl. V, 5),[1]) so sehen wir jetzt die Christen mehr und mehr dem Kriegsdienste, „überhaupt den Pflichten des Bürgers“ sich entziehen und durch die erdul-

1) Die Wahrheit der Begebenheit, wie sie Eusebios erzählt, ist schon längst in Zweifel gezogen worden. Abgesehen davon, dass des Eusebios eigene Ausdrücke darauf hinweisen, dass er sie selbst nicht für zweifelsfrei gehalten, „so ist schon der Umstand,“ wie A. Closs, der verdienstvolle Uebersetzer des Eusebios zu V, 5, ausführt, „dass schon damals eine ganze Legion aus Christen bestanden haben sollte, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ueberdies ist die Angabe ein historischer Irrthum, dass die sogenannte Donnerlegion von dieser Geschichte ihren Namen erhalten habe, da nach Dio Cassius 55, 23 die zwölfte Legion schon unter Augustus oder wenn je Zweifelsucht behaupten sollte, Dio habe derselben den Namen beigelegt, den sie zu seiner Zeit führte, wenigstens, wie eine von Scaliger angeführte Inschrift beweist, doch unter Nerva, wohl von den auf ihren Schilden abgebildeten Donnerkeilen, diesen Namen führte. Sie hatte ihre Standquartiere in Kappadocien oder wohl in der früher zu diesem Lande, später zu Armenien gerechneten Landschaft Melitene, wo wir sie in der notitia dignitatum utriusque imperii, noch als legio fulminea, stationirt finden. Was die Begebenheit selbst betrifft, so wissen zwar auch heidnische Schriftsteller von derselben und zwar auch als von einem Wunder zu erzählen, gedenken aber bei Darstellung derselben im geringsten nicht eines Gebetes der Christen, sondern sie schreiben das Wunder theils dem Gebete des Kaisers selbst zu, wie Capitolinus M. Ant. Phil. 24 und Themistios in seiner 15. Rede, theils, wie Dio Cassius 71, 8, der unmittelbaren Einwirkung der Götter, namentlich des Luftgottes Mercurius', welche ein in des Kaisers Gefolge befindlicher ägyptischer Goet, Namens Arnuphis, durch magische Formeln zur Herabgiessung des Schlagregens bewogen haben sollte. Dass auch der Kaiser Antoninus selbst, sowie Senat und Volk ebenso weit entfernt waren, die jenem gewordene Hülfe dem Gebete der Christen zuzuschreiben, dies beweisen zur Genüge Denkmäler von Erz und Marmor, kaiserliche Denkmünzen (auf einer derselben wird Jupiter seinen Blitz auf die zu Boden gestreckten Barbaren schleudernd dargestellt) und die noch zu Rom stehende Antoninische Säule, auf welcher unter anderen bildlichen Darstellungen Soldaten sich befinden, wie sie den Regen in ihren Helmen auffangen. Auch ein Gemälde, das Themistios sah, stellte nur den Kaiser dar, wie er zu den Göttern flehte, seine Soldaten aber, wie sie den Regen in ihren Helmen auffassten und daraus das vom Himmel herab sich ergiessende Wasser tranken. Dass diesen verschiedenen Angaben eine wirkliche Thatsache zu Grunde liegt, ist nicht zu bezweifeln und wir dürfen uns den Vorgang wohl so denken, dass, als die Römer von der Sonne verbrannt und von Durst gequält, von den

deten Leiden gebeugt, immer mehr „alle öffentlichen Freuden meidend, ein düsteres und abgeschiedenes Dasein“ führen. Keinen besseren Zeugen hierfür haben wir als Celsus, dessen Ἀληθὴς λόγος vom Jahre 178 die wesentliche Vollendung des Sturmes voraussetzt. Er zeigt uns (Orig. c. Cels. VIII, 71), wie die Christen ihrerseits den Kaiser mit den Wünschen, ihn nimmer wieder daheim, vielmehr draussen in der Fremde von den Barbaren gefangen zu sehen, in den ernsten, gefahrdrohenden Feldzug des Jahres 178 begleiten; daher seine im Angesicht der neuen Quadennoth ebenso eifrige wie wirkungslos verhallte Mahnung, an den vielleicht doch etwas mürber gewordenen Rest der Christen (Orig. c. Cels. VIII, 73), *ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει, καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια, καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ, καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν*, und (VIII, 75) *ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέῃ, καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας.* Nicht mit Unrecht hat zuerst Keim (Celsus' Wahres Wort, S. 274), von anderen Indicien abgesehen, aus diesen Stellen des Celsus, aus seinem tiefen Einblick in die Nothstände des Reichs und des Kaisers, aus seinem patriotischen Kummer und seiner patriotischen Mahnung an die Christen „auf einen lebendigen Augenzeugen der mühsamen Selbsterhaltung Rom's gegenüber den nördlichen Barbaren und der auch durch die schärfsten Mittel M. Aurels ungebrochenen Renitenz des abendländischen Christenthums“ geschlossen und aus diesem römischen Ursprung auf die frühzeitige Benutzung des Celsusbuches von Seiten des Minucius Felix und Tertullianus sowie Origenes' verspätete Kunde desselben erklärlich gemacht. Für den Zusammenhang und die Ueberlieferung der gegen die Christen von den Heiden erhobenen Vorwürfe ist die von Keim (a. a. O. S. 152—156) scharfsinnig nach-

---

Germanen eingeschlossen waren, Alles, was im römischen Heere war, Heiden wie Christen, jene zu ihren Göttern, diese zu ihrem Gott, um Hülfe flehten. Da erfolgte ein Gewitter; die Römer wurden dadurch erquickt uud neugestärkt und brachten den bestürzten Barbaren eine vollständige Niederlage bei. Alles betrachtete diese so unverhoffte Rettung als ein Wunder, und Heiden und Christen schrieben jeder Theil insbesondere für sich diesen glücklichen Erfolg den Wirkungen ihres Gebetes zu.“

gewiesene Thatsache von grosser Wichtigkeit, dass in des Minucius Felix Dialog „Octavius“, welcher, als die erste christliche Antwort auf Celsus' Ἀληθὴς λόγος anzusehen ist, der die heidnische Partei vertretende Caecilius, auf Grund des Celsusbuches und mit diesem überaus häufig, vielfach wörtlich zusammentreffend, in geschickter Zusammenfassung (Cap. 5—13) alle zuvor im Wesentlichen mit Overbeck's Worten erwähnten, besonders auf den christlichen Rückzug vom Cult der Völker und vom öffentlichen Leben bezüglichen heidnischen Einwendungen reproducirt, wie sie eben in jener Zeit gang und gäbe waren. Charakteristisch für diese der Zeit nach sicherlich spätere Schrift (etwa 180) ist es, dass, während die Christen sich ganz verbittert gegen Kaiser und Reich zeigen und in einer excessiven, nur aus der bitteren Noth erklärbaren Weise sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms vergreifen (Cap. 24 ff.), jene bekannten τρία ἐγκλήματα nach Cäcilius' drastischer Schilderung (Cap. 9) zwar im Volke noch lebendig, bei den Gebildeten hingegen (Cap. 28) schon erheblich ihres Gewichts beraubt erscheinen, dass endlich die politischen Vorwürfe, die wir etwa zwanzig Jahre später (197) bei Tertullianus finden, im „Octavius“ noch ziemlich zurücktreten.

Diese verschiedenen, deutlich nachweisbaren Stadien im Hervortreten der gegen die Christen von heidnischer Seite erhobenen Beschuldigungen müssen, wie ich im Gegensatz zu Overbeck's verallgemeinerndem, die zeitliche Aufeinanderfolge verwischendem Verfahren gezeigt zu haben glaube, genau unterschieden werden. Doch gehen wir nunmehr, von den Fesseln der Overbeck'schen Schablone befreit, zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Einzelheiten über.

Von den Worten, dass sich die Christen „in Kleidung, Nahrung und im sonstigen Leben den Sitten des Landes anschlössen“, das sie gerade bewohnen (5, 4 τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ), meint Overbeck (S. 45), dass daran „im strengen Sinne nicht zu denken“ sei. Celsus dagegen, der unverwerflichste Gewährsmann, bezeugt wörtlich, dass die Chri-

sten (Orig. c. Cels. VIII, 28) „Getreide essen und Wein trinken und Baumfrüchte kosten“, dass sie (VIII, 55) gleich den Heiden „Weiber nehmen und Kinder zeugen und Früchte geniessen und an den Gütern der Welt theilnehmen und die allen Menschen auferlegten Uebel tragen“. Und wenn Overbeck die Behauptung aufstellt: „Es ist im zweiten Jahrhundert einfach nicht wahr, dass sich die Christen durch ihre Sitten (ἔϑη) von anderen Menschen nicht unterscheiden, kein irgendwie sich auszeichnendes Leben in der Welt führen“: so verweise ich auf Tertullianus Apologet. 42, wo derselbe, zu dessen Zeit ja gerade die politischen Vorwürfe gegen die Christen mehr in den Vordergrund treten, betreffs des bürgerlichen Lebens der Christen von diesen kühnlich aussagen darf, sie seien „homines vobiscum (den Heiden) degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis; .... non sine foro, non sine macello, non sine balneis — auf die vor der Verfolgung Allen gemeinsam gewesenen Bäder und öffentlichen Plätze weist auch der mehrfach citirte Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom Jahre 177 (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 5) hin —, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur, et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.“ Jene Worte des Celsus stimmen aber auch mit der schon in anderem Zusammenhange zuvor behandelten Stelle des 5. Capitels unseres Briefes §. 6 *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν* fast wörtlich überein, und ich halte es dem gegenüber für recht überflüssig, wenn Overbeck als ein unsern Brief verdächtigendes Moment glaubt hervorheben zu müssen, dass die Apologeten (S. 45) mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen, als der Verfasser in den citirten Worten thut, indem sie „nicht blos ausdrücklich die Eigenthümlichkeit der christlichen Ehesitte und ihren Widerspruch mit der weltlichen Gesetzgebung, wenigstens in Bezug auf die zweite Ehe hervorheben, sondern oft auch der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit sich rühmen“. Von der Hervorhebung eines „Widerspruchs mit der weltlichen Gesetzgebung, wenig-

stens in Bezug auf die zweite Ehe“, habe ich bei den Apologeten, wie Overbeck wieder ganz allgemein sagt, nichts finden können, auch nicht, dass sie „oft“ der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit „sich rühmen“, sondern in einem Falle gerade das Gegentheil thun. Athenagoras nämlich sagt in Bezug auf ersteren Punkt Cap. 28: *οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα, ἢ οἷός τις ἐτέχθη, μένειν, ἢ ἐφ' ἑνὶ γάμῳ· ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.* Zur Begründung des letzteren Wortes citirt er den Ausspruch Jesu Marc. 10, 11, ohne auch nur mit einer Silbe des Widerspruchs gegen die weltliche Gesetzgebung zu gedenken. Wie es scheint, direct von Athenagoras, und nicht bloss an dieser Stelle, in der ihm eigenen, die schriftstellerische Selbständigkeit weit mehr als Andere, z. B. Tertullianus, wahrenden Weise abhängig ist Minucius Felix in der jenen Worten entsprechenden Stelle 31, 5: „at nos pudorem non facie, sed mente praestamus: unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam.“ Derselbe Athenagoras ferner redet an demselben Orte von der Ehelosigkeit: *εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ.* Er hebt also die Gottwohlgefälligkeit der Ehelosigkeit hervor, während Minucius Felix an der entsprechenden Stelle 31, 5 sagt: „casto sermone, corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur.“ — Ich sehe gar nicht ein, warum man sich darüber wundern soll, dass einer oder der andere der Apologeten in seiner umfangreicheren Schrift beiläufig auch der christlichen Sitte und Anschauung in Bezug auf die zweite Ehe und auch der Ehelosigkeit Erwähnung thut — auch der spätere Tertullianus streift nur beiläufig die Frage der Ehelosigkeit und zwar in abgeschwächter Form (Apologet. Cap. 9: Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri) —: während eine ungleich kleinere apologetische Schrift wie der Brief an Diognetos, auch in diesem Punkte in ähnlicher Weise, wie wir zuvor schon gesehen,

weniger ausführlich als jene grösseren Werke, einfach in Uebereinstimmung mit Celsus die Thatsachen hervorhebt, welche die allgemeine Uebereinstimmung mit den Heiden bezeugen. Dass andere Apologeten damit „mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen“ als unser Verfasser, kann ich nicht einsehen, um so weniger, als z. B. der hier besonders in Betracht kommende und auch von Overbeck citirte Athenagoras, der die bekannten τρία ἐγκλήματα zurückweist, durchaus kein so weltflüchtiges Christenthum zeigt, als man aus Overbeck's Darstellung schliessen könnte. Ebensowenig aber auch vermag ich die andere Behauptung Overbeck's als zutreffend anzuerkennen, dass die Apologeten „weniger“ von ihrer Weltflucht sehen lassen, „als der Verfasser für gut hält in den Sätzen, welche zugleich mit dem Eingehen der Christen in das politische Leben auch ihre Entfremdung davon aufdecken.“ Wenn nämlich der Verfasser von den Christen sagt §. 5: *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι .... πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη* — „so sind,“ sagt Overbeck, „in diesen Sätzen Betrachtungsweisen verbunden, welche in der altchristlichen Litteratur sehr charakteristisch auseinander zu fallen pflegen.“ Ich kann in dieser Behauptung von einem zweiten Leben, das sie neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen, nichts anders finden, als eben altchristliche Gedanken, wie sie schon der Apostel Paulus ausspricht, wenn er Gal. 4, 26 das obere, himmlische Jerusalem, die wahre Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi, die Mutter Aller nennt, oder wenn er Phil. 3, 20 im Gegensatz zu epikureisch gesinnten Christen (*οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* V. 19) nachdrücklich hervorhebt: *ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*, unser Staatswesen, d. h. der Staat, welchem wir angehören, ist im Himmel vorhanden, damit auf das noch nicht erschienene Messiasreich deutend, in Bezug worauf er sofort hinzufügt: *ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν χριστόν*. Dasselbe sagt der Hebräerbrief aus in den Worten (13, 14): *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*, und dasselbe drückt mit fast wörtlichem Anklange an Phil. 3, 20

unser Verfasser in einer der folgenden Zeilen aus §. 9: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Eines Hinweises auf Justinus (s. Overbeck S. 46) bedarf es hier gar nicht, denn die von demselben an der angeführten Stelle (Apol. I, 1 ff.) erörterten Gedanken sind auch in unserem Briefe entweder direct behandelt oder doch berührt. Auch unser Verfasser lässt deutlich erkennen, dass die Christen kein irdisches Reich mehr erwarten, dass sie untadelhafte Bürger sind, aber wenn Overbeck nun behauptet, Justinus habe gar kein Interesse, „wenn er auch keineswegs verhehlt, dass er einen höheren Herrn kennt als den Kaiser, noch etwa selbst hervorzuheben, wie sehr ihn dieses höhere Unterthanenverhältniss dem irdisch-politischen entfremdet“: so schiebt er dem Verfasser unseres Briefes einen Gedanken unter, gegen welchen derselbe mit seinen eigenen Worten protestiren mag. Jenes höhere Unterthanenverhältniss nämlich zu dem unsichtbaren Lenker des christlichen πολίτευμα ist soweit entfernt, die Christen dem irdisch-politischen Unterthanenverhältniss, dem sie angehören, zu entfremden, dass der Verfasser ausdrücklich sagt §. 10: πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις νικῶσι τοὺς νόμους. Die weitere Berufung Overbeck's auf Tertullianus scheint mir aber noch viel weniger am Orte zu sein, da dieser Apologet. 38 die gegen die Christen erhobenen politischen Vorwürfe behandelt, welche, höchst gefährlich zu einer Zeit, wo Kaiser Septimius Severus nach der Besiegung des Clodius Albinus und Pescennius Niger im Jahre 197 furchtbar gegen die offenen und besonders gegen die geheimen Anhänger seiner gestürzten Nebenbuhler wüthete,[1]) energisch zurückzuweisen Tertullianus ein besonderes Interesse hatte. Auch die Verdächtigung von Apolog. 42, einer Stelle, die oben bereits gegen Overbeck citirt ist, scheint mir unstatthaft, und zwar aus dem Grunde, weil Tertullianus das Apologeticum unmittelbar im Beginn der Christenverfolgung geschrieben und da natürlich die während einer fast zwanzigjährigen Zeit der Ruhe und ungestörten Entwickelung entstandenen, wesentlich

1) Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn 1878. S. 13—17.

freundlichen Verhältnisse zwischen Christen und Heiden im Grossen und Ganzen einfach constatirt hat, während derselbe die Schriften „de spectaculis“ und „de idololatria,“ welche von Overbeck gleichfalls herangezogen werden, um ein „Beispiel des Auseinandertretens der esoterischen und der exoterischen Betrachtungsweise des Staatslebens unter den christlichen Apologeten“ zu geben, nach Bonwetsch (a. a. O. S. 33—36) höchst wahrscheinlich nach der Verfolgung des Jahres 197 verfasst hat. Denn dass durch die Leiden der Verfolgung das Urtheil der Christen über Schauspiel und Kriegsdienst — darum handelt es sich hier zunächst — geschärft wurde, ist ganz natürlich. Jede Verfolgung hatte, worauf ich oben bereits aufmerksam gemacht habe, zur Folge, dass die Verbitterung der Christen gegen heidnisches Wesen gesteigert, ihre Abwendung von demselben immer allgemeiner und augenfälliger wurde. Dass gerade in Friedenszeiten Neigung zum Schauspielbesuch bei den Christen vorhanden war, zeigt Tertullianus' Schrift De spectaculis, charakteristisch ist u. A. die Stelle Cap. 27: „illic (in den Schauspielen) nomen Dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita quid de te fiat in coelo.“ — Wenn Overbeck nun (S. 48) durch die ganze Schilderung des 5. Capitels mehr den Eindruck eines Christenthums erhält, „das sich selbst bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunkt ernstlich ringt und sich zum Theil verbirgt, um für ihn fasslich zu werden;“ wenn er findet, dass „von diesem Sichverbergen, ohne welches auch sonst die altchristliche apologetische Literatur nicht zu begreifen ist,“ „in unserm Brief überhaupt wenig zu merken“ ist; und insbesondere von der uns vorliegenden Stelle behauptet, dass sie „durch eine gewisse Unverhülltheit und auch durch ihre spielende Rhetorik wiederum eher wie eine christliche Homilie als wie eine Apologie“ wirkt: so laufen alle seine besonders auf den zuletzt besprochenen Theil des Briefes be-

züglichen Urtheile und Bedenken zuletzt, wie schon Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) bemerkte, „auf subjective Geschmacksurtheile hinaus,“ die, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, manchen durchaus klaren Thatsachen nicht gerecht werden, mit anderen in directen Widerspruch treten. Ich meinerseits erhalte mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 280) hier vielmehr „den Eindruck eines nicht so weltscheuen Christenthums, welches sich bei aller Feindschaft der Welt seiner inneren Erhabenheit über dieselbe vollkommen bewusst ist.“

Das Bild endlich, in welchem der Verfasser schliesslich seine Vorstellung zusammenfasst, der im Beginn des 6. Capitels angehobene Vergleich des Daseins der Christen in der Welt mit dem der Seele im Leibe, beweist für Overbeck am greifbarsten (S. 49), „dass dem Verfasser ein ganz anderes Dasein der Christen in der Welt vorschwebte, als das des zweiten Jahrhunderts.“ Doch wir müssen den Verfasser völlig ausreden lassen, um für oder gegen die Angemessenheit seiner Darstellung uns zu entscheiden.

Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, — damit nehmen wir das oben abgebrochene Citat aus dem 6. Capitel wieder auf — *ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* 2. *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις.* 3. *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου.* 4. *ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* 5. *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* 6. *ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη· καὶ Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν.* 7. *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.* 8. *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι.* 9. *κακουργουμένη σιτίοις*

καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον. 10. *Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι.*

Das ist also jene mit Recht berühmte Stelle von den Christen als der Seele der Welt, von der Overbeck — wie wir oben gesehen — bedauert, dass sie den Blick der Forscher für den befremdlichen Zusammenhang der ganzen damit in Verbindung stehenden Darstellung getrübt habe. „Allein wie konnte“ — frägt Overbeck (S. 50) — „sich nur dieses Dasein einem Christen im zweiten Jahrhundert unter diesem Bilde darstellen, zu einer Zeit, da die „Welt“ noch ein viel zu selbständiges Dasein neben dem Christenthum hatte, um als sein Leib angeschaut zu werden?“ „Welt und Christenthum stehen sich im zweiten Jahrhundert noch viel zu fern, um auch nur den zweideutigen platonischen Bund von Leib und Seele eingegangen zu sein, welchen der Verfasser hier im Sinne hat. Im Grunde ist jede Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts die unwillkürliche Widerlegung seiner Worte.“ Gewiss, die treffliche Baur'sche Kirchengeschichte leistet sofort diese Widerlegung. Wenn Baur (das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 373 ff.) in den vorstehenden Worten des 6. Capitels den schönsten und energischsten Ausdruck des erhabensten, den alten Christen des zweiten Jahrhunderts innewohnenden Weltbewusstseins gefunden und von ihnen den Ausspruch gethan hat: „Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen;“ wenn Lipsius (a. a. O.) urtheilt, dass wir durch nichts berechtigt sind, die vom Verfasser geschilderte Situation der Christen mit ihrem Siegesbewusstsein und der weltüberwindenden Kraft ihres Duldens, Leidens und Liebens „für fingirt zu erklären und in dem Ganzen nichts als die rhetorische Stilübung einer weit späteren Zeit zu sehen;“ so frage ich: Soll denn jeder grosse, in originelles Gewand gekleidete Gedanke, den ein Apologet ausspricht, allein aus dem Grunde verdächtig sein, weil er nicht auch schon von Anderen, Zeitgenossen oder Mitstrebenden, so und so oft breitgetreten ist? Aber hier liegt ja doch die Sache gar nicht so. Gerade in

der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius 177 sprach Meliton einen, nach meinem Dafürhalten, ganz ähnlichen Gedanken aus. Hatte Justinus schon die römischen Kaiser darauf aufmerksam gemacht, dass des jüdischen Volkes durch die Römer herbeigeführter Untergang mit Christi Geburt zusammenfalle, so stellte Meliton, offenbar in dem ihm durch die Umstände aufgezwungenen Zusammenhange, die „gottlosen" Christen nämlich gegen die damals auftauchende Beschuldigung, sie seien an der furchtbaren Noth des Reiches, der Pest und den Barbareneinfällen, schuld, in Schutz zu nehmen, den grossartigen Gedanken eines providentiellen Aufwachsens des Christenthums mit dem römischen Kaiserthum auf. „Unsere Philosophie" — führt er (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7) dem Philosophen auf dem römischen Kaiserthrone zu Gemüthe — „hat früher unter Barbaren (d. h. unter den Juden) geblüht. Sodann verbreitete sich dieselbe unter deines Vorgängers Augustus gewaltiger Herrschaft auch unter deine Völker und wurde deinem Reiche vorzüglich zu einer glücklichen Vorbedeutung. Denn seit dieser Zeit hat die Macht der Römer immer mehr an Grösse und Glanz gewonnen. Du nimmst nun zur allgemeinen Freude seinen Thron ein und wirst es noch ferner mit deinem Sohne, wenn du deinen Schutz einer Philosophie zuwendest, welche mit dem Kaiserreiche des Augustus herangewachsen ist und begonnen hat und welche von deinen Vorgängern neben den anderen Religionen in Ehren gehalten worden ist. Und zum stärksten Beweise, dass unsere Religion mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufgeblüht ist, dient der Umstand, dass dieselbe seit der Regierung des Augustus von keinem Unglück betroffen worden ist, sondern dass im Gegentheil überall nach den allgemeinen Wünschen Glanz und Ruhm sich verbreitet haben." Das sind doch gewiss principiell bedeutende Gedanken, die durch das Hervorheben der Stammverwandtschaft des römischen Kaiserthums und des Christenthums sowie durch die innige Verknüpfung beider Mächte, so zwar, dass die ungestörte Entwickelung des Christenthums dem Reiche bisher Macht, Glanz und Blüthe eingetragen und alles dies demselben auch für die Zukunft ver-

bürgt, mit den Ausführungen unseres Verfassers wohl in Vergleich gestellt werden dürfen. Wenngleich wir daher auch die von Lipsius (a. a. O.) zum Vergleich und zur Bestätigung herangezogene Stelle des so viel späteren Clemens Alexandrinus, das 36. Capitel aus dessen Schrift „*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*“ völlig auf sich beruhen lassen und Overbeck unbedenklich zugestehen, dass er mit seiner Charakteristik der Stelle als einer mystischen Rede eines Christen zu Christen (S. 51), die „auf der gnostischen Idee eines in die Welt gerathenen geistigen Samens, dessen Ausscheidung den Gegenstand der Weltgeschichte bildet,“ beruht, im Wesentlichen das Richtige getroffen: so drängt sich doch hier die Frage auf, ob nicht gerade durch des Clemens Worte, in welchen er den *λόγος* die Auserwählten das Licht der Welt und das Salz der Erde nennen lässt, uns derjenige Gedanke an die Hand gegeben wird, welcher unserem Verfasser bei seiner ganzen Ausführung am nächsten gelegen haben muss. Ist denn das von Overbeck so hart angefochtene herrliche sechste Capitel unseres Briefes etwas wesentlich Anderes, als eine geistvolle, auch stilistisch meisterhafte Ausführung dessen, was Jesus Matth. 5, 13 und 14 von den Jüngern sagt: *Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς* und *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου?* Ja, wir brauchen gar nicht einmal hierbei stehen zu bleiben. Wird die Erklärung des 6. Capitels nicht noch viel einfacher, wenn wir uns an das andere Wort Jesu (Matth. 13, 33) erinnern, in welchem er das Himmelreich, das er den Menschen auf Erden bringt, einem Sauerteige vergleicht, „welchen ein Weib nahm und vermengete ihn unter drei Scheffel Mehls, bis dass es ganz durchsäuert ward“? Schreibt der Meister also, in seiner mehr auf die Fassungskraft schlichter, einfacher Menschen berechneten Ausdrucksweise seiner Lehre, dem Christenthum, sauerteigartige, d. h. Alles, die gesammte Menschenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Einrichtungen unsichtbar, allmählich, aber mit sicherem Erfolge und unaufhaltsam durchdringende und zusammenhaltende Kraft zu: warum soll nicht ein Jünger des zweiten Jahrhunderts, seiner hellenischen Individualität gemäss, den gleichen Gedanken in mehr philosophischer Form einem philosophisch gebildeten

Heiden gegenüber so, wie wir es im 6. Capitel lesen, anschaulich zu machen versucht haben? „Das dürfte man doch," wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 281) geltend macht, „nur dann behaupten, wenn es im zweiten Jahrhundert überhaupt nur ein ganz weltscheues und engherziges Christenthum gegeben hätte." Aber schon im Vorhergehenden sind ja diejenigen Stellen aus unserem Briefe hervorgehoben und behandelt worden, welche, bei aller gerade in unseren letzten Ausführungen betonten beziehungsweisen Befreundung des Christenthums mit der Welt, dem Charakter der den Christen feindseligen vorconstantinischen Zeit völlig gemäss, diese Feindseligkeit der heidnischen Welt gegen das Christenthum zum Ausdruck bringen. Wie in aller Welt will man denn diese Stellen, in welchen die fröhliche Hoffnung der Christen des 2. Jahrhunderts auf den endlichen Sieg ihrer guten Sache, neben der fortwährend über sie verhängten Verfolgung durch Alle, so energisch sich ausspricht, im 4. oder 5. Jahrhundert, auf welches uns ja Overbeck (S. 74) verweist, unterbringen oder erklären? Overbeck antwortet (S. 64): „Als die Christen in weltlichen Dingen einfach das Erbe der Heiden angetreten hatten, und das Christenthum sich in die gegebenen Verhältnisse des irdischen Daseins so tief hatte verflechten lassen, dass es z. B. die civilisatorischen Aufgaben und Erfolge des römischen Reichs ohne Weiteres zu den seinen machte, ergab sich ganz natürlich für den, der die Grundgesetze heidnischer und christlicher Lebensweise äusserlich verglich, die Ununterscheidbarkeit, welche unser Verfasser behauptet, und auch gerade die abstracte Ueberweltlichkeit, welche er allein dem Christenthum zu geben weiss." Aber wie? Würde es ein Angehöriger der nunmehr obsiegenden, von den Kaisern geehrten und bevorzugten Partei sich versagt haben, die grollend aus der herrschenden Stellung zurücktretenden Heiden gerade in ihrem jetzt um so bewusster sich äussernden Gegensatz zur christlichen Sitte und Lebensweise zu schildern? Konnte ein christlicher Schriftsteller jenes an gewaltigen politischen Stürmen und Unruhen so reichen Zeitalters die aus diesen Umständen und dem Gegensatz gegen den Luxus und die Uebercultur einer untergehenden Bildung besonders

erklärliche, so charakteristische Erscheinung des Mönchthums, das doch mit seiner Askese ohne Heuchelei und Uebertreibung hauptsächlich für die griechischen Theologen eine naturgemässe Form der Ethik war, völlig mit Stillschweigen übergehen? Hätten nicht, während uns doch der Verfasser in den in Rede stehenden Capiteln und besonders in dem schönen Schlusscapitel (10) des Briefes einen tiefen, herzerfreuenden Blick in das innerste Heiligthum des Christenthums mit seinem aufrichtigen Streben, durch demüthige Nachfolge Jesu Christi Gott ähnlich zu werden, thun lässt, die das Sinnen und Forschen, das Dichten und Trachten aller christlichen Schriftsteller jener Zeiten in erster Linie beherrschenden specifisch theologischen Streitigkeiten, d. h. die Fragen nach der Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters und nach der Gottheit des heiligen Geistes, auch in unseren Brief ihre Schatten werfen müssen? Und doch findet sich von alledem keine Spur. Die behauptete „abstracte Ueberweltlichkeit“ aber ist nicht etwas, was unser Verfasser „allein dem Christenthum zu geben weiss,“ sondern, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 282) hervorgehoben, etwas, das „immer noch besser zu dem Vorgange des Hebräerbriefs (8, 5; 9, 11. 23) und zu der Zeit des Johannes-Evangeliums (18, 36), zu der Zeit der gnostischen Speculation eines überweltlichen Geisterreichs, als zu den hitzigen trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts“ stimmt.

Die genauere Betrachtung einiger Einzelheiten dürfte das auch von dieser Seite gewonnene Resultat noch weiter zu stützen geeignet sein. „Was der Verfasser vom Eingeschlossensein der Seele in den Leib lehrt, führt vielmehr,“ nach Overbeck's Ansicht (S. 52), „wenn der Gnosticismus — auf den ich S. 122 ff. noch zu sprechen komme — wieder aus dem Spiele bleiben soll, auf eine Zeit, in welcher sich die christlichen Lehren mit neuplatonischen zu verquicken begannen, und ganz dasselbe gilt auch von den Vorstellungen über Askese, welche die Worte durchblicken lassen, die Seele werde durch Entziehung von Speise und Trank besser, und welche auf dem theoretischen Gegensatz von Geist und Materie beruhen, den specifischen Charakter der altchrist-

lichen Askese aber, deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist, ganz abgestreift zu haben scheinen."

Behandeln wir das Letztere zuerst, so kann ich zunächst schon in den Worten des 6. Capitels, welche gemeint sind §. 9: *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον* — die Beziehung auf eine besondere Askese im Christenthum nicht finden, sodann aber auch die dort ganz allgemein ausgesprochene Behauptung, dass die Grundlage der altchristlichen Askese die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi sei, nicht zugeben. Denn die Askese, d. h. die Enthaltung von Speise und Trank und sonstigen Genüssen, ist, wie bei Johannes dem Täufer, entweder Ausdruck des ganz der religiösen Idee zugewandten Lebens oder sie hat den Zweck, die religiöse Stimmung und Empfänglichkeit zu steigern, wie letzteres besonders aus Act. 10, 30; 13, 3 und 1. Cor. 7, 5; 2. Cor. 6, 5 hervorgeht; während Jesus selbst (Marc. 2, 18—22) in den Gleichnissreden von den Hochzeitsleuten, den alten und neuen Schläuchen sowie von dem alten und dem jungen, gährenden Most das Christenthum als die Religion der freudigen Erhebung des Geistes und der ethischen Gerechtigkeit darstellt und die Unvereinbarkeit des von den Pharisäern und Johannesjüngern beobachteten religiös-asketischen Fastens, jener weltflüchtigen Askese, wie sie später erst wieder dem Mönchthum eignete, mit dem Christenthum den ihn Befragenden zum Bewusstsein bringt. Wo Paulus die Wiederkehr Jesu als sittlich-religiöses Motiv verwendet, geschieht dies durchaus nicht in Bezug auf irgendwelche weltflüchtige Askese, sondern im Hinblick auf den sittlichen Wandel der Christen. Das zeigt deutlich die berühmte Stelle des Römerbriefes 13, 11—14, sowie Phil. 4, 5. Denn wenn in letzterer Stelle Paulus den Philippern zuruft: *Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς* — so liegt dem Apostel in dem Hinweis auf die Nähe der Parusie Jesu Christi und damit auf die Nähe der Ueberwindung und Beseligung (3, 20) ein kräftiges Motiv für die Gläubigen, die Ermuthigung zur christlichen *ἐπιείκεια*. In derselben Weise

verwendet Apollos im Briefe an die Hebräer die erwartete Parusie des Herrn, wenn er 10, 24. 25 schreibt: *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* Auch wo in unserem Briefe der Verfasser der Wiederkehr Jesu Erwähnung thut (Cap. 7, 6, wo von der Sendung des Sohnes zum Gericht die Rede ist: *πέμψει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα, καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;*), kann nur die mangelhafte sittliche Beschaffenheit der Christen als das den Verfasser zu jener von Besorgniss zeugenden Frage Veranlassende gemeint sein.

Beiläufig möge auch an dieser Stelle (vgl. S. 43) bemerkt werden, dass Overbeck (S. 6—9) mit glänzendem Scharfsinn die Verschiedenheit der Bedeutung des in der eben citirten Stelle erwähnten Wortes *παρουσία* von der des folgenden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke von dem ersteren getrennten (9. *ταῦτα τῆς παρουσίας* (Gegenwart) *αὐτοῦ δείγματα*), nachgewiesen hat. Eine andere Lücke — ich trage das hier gleichfalls nach — ist die am Schlusse von Cap. 10, „bei welcher aber auch die Hauptfrage als durch die bisherigen Verhandlungen erledigt gelten kann.“ Betreffs der dann in unseren Ausgaben des Briefes gewöhnlich folgenden Capitel 11 und 12 ist man gegenwärtig darüber einverstanden, dass dieser Anhang ursprünglich nicht zu unserem Brief gehört haben kann, und sein Inhalt ist theils so verworren, theils so gleichgültig, dass ich — ich schliesse mich in diesem Punkte völlig an Overbeck's Urtheil (S. 9) an — das Interesse der weiteren Verhandlungen darüber, ob dieses Anhängsel eine Beziehung auf den Brief habe oder nur zufällig dabei stehe und einem ganz anderen Zusammenhange angehöre, auch abgesehen von der Möglichkeit des Erfolges, nicht einsehe. — Doch zurück zu den Motiven für die urchristliche Sittlichkeit.

Dass die Beziehung auf die sittliche Beschaffenheit der Christen in der oben aus dem 6. Capitel angeführten Stelle nur eine schwache, recht allgemeine ist, wird man gewiss zugeben; der Hinweis auf die *παρουσία* Christi aber verschwindet im 2. Jahrhundert mehr und mehr,

wie denn bereits die jüngste der neutestamentlichen Schriften, der in der späteren gnostischen Zeit, frühestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfasste 2. Petrusbrief die Wiederkunft Christi in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt. Ich finde in der Zeit der Verfolgung des Jahres 177 als Motiv für das sittliche, stille und so liebereiche Leben der Christen, wie es auch unser Brief schildert, den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott, dem höchsten Richter, angegeben. So lesen wir bei Athenagoras Cap. 11: *ἐπεὶ πεπείσμεθα ὑφέξειν παντὸς τοῦ ἐνταῦθα βίου λόγον τῷ πεποιηκότι καὶ ἡμᾶς καὶ τὸν κόσμον, θεῷ, τὸν μέτριον καὶ φιλάνθρωπον καὶ εὐκαταφρόνητον βίον αἱρούμεθα* — und Cap. 30: *ἐπὶ τούτοις οὐκ εἰκὸς ἡμᾶς ἐθελοκακεῖν, οὐδ' αὐτοὺς τῷ μεγάλῳ παραδιδόναι κολασθησομένους δικαστῇ.*

In den Worten 6, 7: *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα* und in den folgenden, wesentlich denselben Gedanken wiedergebenden 6, 8: *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι* — mit Overbeck eine Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken zu sehen, ist man, nach meiner Ueberzeugung, in keiner Weise berechtigt. Ja es ist mir sogar zweifelhaft, ob wir nöthig haben auf Platon und die Platoniker, denen die Bezeichnung des menschlichen Körpers als eines *σκῆνος* oder einer *σκηνή*, der Behausung der Seele, geläufig war, zurückzugehen, obwohl gerade auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VIII, 53. 55; V, 14), in Anlehnung an Platonische Philosopheme, die Seelen in den schmutzigen Leib, in's Fleisch eingeschlossen sein lässt, um Strafen der Sünden zu zahlen oder in geordneten Perioden von den Leidenschaften ausgereinigt und endlich aus diesem Gefängniss befreit und ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Berührung mit Alexandrinischer Weisheit, die ja doch auf die Fassung und Gestaltung mancher christlichen Lehren nachweislich grossen Einfluss geübt hat, scheint mir hier näher zu liegen. Wenn es in der Sapientia Salomonis 9, 15 heisst: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*, und

wenn Philon[1]) den menschlichen Körper *τὸ τῆς ψυχῆς ἀγγεῖον* nennt: so haben wir damit bereits die Vorbedingungen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Und wenn endlich Paulus an die Korinther I, 6, 19 schreibt: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν*, oder I, 15, 53: *δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν* und II, 5, 1 ff.: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* (d. i. *τὸ ἐπίγειον σκῆνος, ἐν ᾧ οἰκοῦμεν*) *καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. εἴ περ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. καὶ γάρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* (wofür der Verfasser des eben erwähnten zweiten Petrusbriefes, genau wie der Verfasser unseres Briefes, setzt 1, 13: *ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι*) *στενάζομεν βαρυνόμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*: so kann es, bei genauer Betrachtung dieser Stellen und Vergleichung derselben mit den oben citirten, von Overbeck aus der Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken erklärten Worten unseres Briefes, nach meinem Dafürhalten, keinem Zweifel unterliegen, dass letztere nach Inhalt und Form direct von jenen abhängig sind. Dasselbe gilt beiläufig auch von dem Gebrauche des Wortes *σάρξ* in der Bedeutung „Leib" für die beiden dicht bei einander stehenden Stellen 6, 5: *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ* und 6, 6: *ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη.* Jeder wird da zunächst an die Worte des von unserm Verfasser so genau gekannten Apostels Paulus (Gal. 5, 17) denken: *ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τοῦ σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μή, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε.* Ein Rückgang auf den zuerst bei Stoikern und Epikureern, dann auch bei Platonikern, wie Plutarchos, Maximus und

---

1) Vgl. Loesneri observationes ad N. T. e Philone Alexandrino Lipsiae 1777, p. 379.

Celsus (bei Orig. c. Cels. III, 42; V, 14; VI, 34; VII, 36. 42) nachweislichen Gebrauch des Wortes σάρξ (caro) für „Leib“ scheint mir wiederum nicht nothwendig, obwohl gerade Seneca die Gedanken, welche dort Paulus und der Verfasser unseres Briefes ausdrücken, in seiner „Consolatio ad Marciam“ c. 24 in völlig analoger, durchaus an Paulinische Weise gemahnender Ausführung behandelt: „Haec quae vides ossa circumvoluta nervis et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa coniectus: omne illi cum carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est: ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem.“ Ganz ähnlich ist die Stelle Epist. 65: „Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis: quod equidem non aliter adspicio, quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum ..... in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat, nunquam me caro ista compellet ad metum, nunquam ad indignam bono simulationem, nunquam in honorem huius corpusculi mentiar.“[1])

6. Die Benutzung der heiligen Schriften der Christen von Seiten der Apologeten.

Aus der Beobachtung der Redeweise unseres Briefes endlich entnimmt Overbeck (S. 53) noch folgendes Bedenken: „Er enthält kein einziges ausdrückliches Schriftcitat, ist aber, abgesehen von den uns schon bekannten wenigen Anklängen an das Alte Testament, besonders in seinem letzten, der Darstellung der höchsten Fragen des Christenthums gewidmeten Abschnitte (c. 8 ff.) von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament — namentlich die paulinischen und johanneischen Schriften — durchwoben. Das ist nun wieder christlicher Homilienstil; eine solche Darstellung ist aber in der altchristlichen Apologetik nicht

1) L. Annaei Senecae opera omnia. Lipsiae apud Thomam Fritsch 1702. Vol. I. p. 188; Vol. II. p. 193.

blos ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Ich finde hier wiederum, dass sich Overbeck mit ganz bestimmten Thatsachen in Widerspruch setzt. Denn einerseits ist ein solches Verfahren, stillschweigende Anspielungen auf alttestamentliche, besonders aber neutestamentliche Schriften in die Darstellung zu verweben, nicht gegen die Regel der altchristlichen Apologetik, andererseits kann dasselbe durchaus nicht als widersinnig bezeichnet werden, wenn anders der Schriftsteller es versteht, die betreffenden Schriftstellen sich geistig anzueignen und sie nach seinem eigenen sprachlichen Vermögen individuell gestaltet wiederzugeben und es vermeidet durch wörtliche Citate sich auf eine Autorität zu berufen, die für den heidnischen Leser, an dessen Einsicht er sich wendet, überhaupt nicht vorhanden ist.[1]) Das letztere Verfahren erscheint mindestens als von recht zweifelhaftem Werthe, von ersterem dagegen ist es, soweit ich die apologetische Darstellungsweise beobachtet habe, durchaus nicht richtig, dass „einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Es kommt also darauf an, die Frage zu beantworten, inwieweit altchristliche Apologeten neutestamentliche (resp. auch alttestamentliche) Stellen zu benutzen für zweckdienlich gehalten haben. Von dem Umfang solcher Benutzung oder Bezugnahme wird unser Urtheil über den Werth und die Bedeutung einer Apologie abhängen, so zwar, dass wir denjenigen Apologeten für den weiter wirkenden und einflussreicheren halten müssen, der an jene Schrift-Autorität, die eben für Heiden keine Autorität ist, möglichst wenig zu appelliren vorzieht, oder doch seine Citate sammt der Form ihrer Einführung so wählt, dass denselben durch ihre eigene Bedeutung das nöthige Ansehen und die wünschenswerthe Ueberzeugungskraft innewohnt, auch für Heiden. Schon im Voraus muss bemerkt werden, dass auch hier wiederum von

1) Vgl. B. Dombart in seiner zuvor schon citirten Uebersetzung des „Octavius“ von M. Minucius Felix, Einltg. S. 7.

einer allgemeinen Regel, wie sie Overbeck (in dem obigen Citat v. S. 53 seiner Schrift) behauptet, nicht die Rede sein kann.

„Justin," sagt Overbeck, „der für seinen Gebrauch noch keinen neutestamentlichen Kanon kennt und nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich, in seiner ersten Apologie citirt, von welchem wir auch nur apologetische Schriften haben, kann uns hier keinen Anhalt zur Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten bieten." Aber warum denn nicht? Um die „Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten" in apologetischen Schriften, je nachdem sie an Heiden oder zugleich an Christen gerichtet sind, handelt es sich doch hier offenbar nicht, sondern ausschliesslich um solche Schriften, die sich, wie der Brief an Diognetos, an heidnische Leser wenden, und da ist unzweifelhaft Justinus ein gewichtiger Zeuge, der beachtet werden muss. Warum erwähnt denn aber Overbeck von ihm nichts weiter, als dass er „nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich citirt"? Und doch citirt Justinus die alttestamentlichen Schriften fast regelmässig im Einzelnen ausdrücklich mit ihrem Buch- und Verfassernamen, citirt von neutestamentlichen Büchern einmal die Apokalypse, und zwar ausdrücklich als ein Werk des Apostels Johannes, häufiger dagegen, wenngleich ohne Einzelbenennung, die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* d. h. *Χριστοῦ*, unter welchen jetzt allgemein nicht blos die synoptischen Evangelien, sondern noch ein unkanonisches viertes Evangelium begriffen werden. Ja gerade Justinus ist ein vorzüglich lehrreiches Beispiel für jene stillschweigende Benutzung neutestamentlicher Schriften, die Overbeck als völlig gegen die Regel der altchristlichen Apologetik verstossend und als Heiden gegenüber durchaus wirkungslos bezeichnet. Von der Apostelgeschichte, dem Hebräerbriefe und vielleicht noch der einen oder andern katholischen Epistel abgesehen, sind es besonders, wie A. Thoma an zahlreichen Beispielen [1]) scharf-

---

1) Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVIII. 1875. S. 388 ff., 490 ff.

sinnig nachgewiesen, fast sämmtliche paulinische Briefe und das Johannesevangelium, die von ihm zwar niemals genannt, aber recht oft berührt und benutzt werden. Von Paulus insbesondere zeigt A. Thoma überzeugend, dass Justinus ihn sehr genau kennt und dass er ihn eingehend benutzt hat, so zwar, dass (a. a. O. S. 409) er „nichts weniger als den Sinn und Geist des Paulus erfasst und reflectirt; dass er vielmehr die paulinischen Schlagwörter abschwächt, die Pointen der Argumente abstumpft; dass er die paulinische Denkweise rationalisirt und pelagianisirt, die Sätze der Paulus-Schriften oft ganz äusserlich und wunderlich verschroben und verdreht wiedergiebt.“ Und zu einem völlig analogen Resultat kommt A. Thoma betreffs der Benutzung des Johannesevangeliums seitens des Justinus. Derselbe hat kein Citat aus Johannes, nicht einmal eine Hinweisung auf ihn. Und dennoch kennt, verwendet und verarbeitet er ihn in der Art, dass er, zwar nichts Geschichtliches, wohl aber die vom Evangelisten Jesu in den Mund gelegten und in weiterer Ausführung entwickelten Lehren als christliche Dogmatik, beziehungsweise eigene Speculation vorträgt, indem er als ein moralisirender Eklektiker (a. a. O. S. 557) die Sprüche und Schlagwörter des Evangelisten durch andere Ausdrücke ersetzt, die Formen mit anderem Inhalt erfüllt oder „die einzelnen Bausteine aus dem Gefüge herausnimmt und in andern Zusammenhang vermauert“.

Weit beschränkteren Gebrauch als Justinus macht von den heiligen Schriften dessen Schüler Tatianus in seinem *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Sein Entwickelungsgang hat auch insofern mit dem seines Lehrers einige Aehnlichkeit, als ihm wie jenem, zur Zeit des grössten inneren Zwiespalts, von Schriften der Christen, die er (Cap. 29) selbst Schriften der Barbaren nennt, wahrscheinlich zunächst das Alte Testament in die Hände fiel. Aus demselben citirt er im 5. Capitel mit Bezug auf diejenigen, welche den Tod für den Glauben litten, den ohne jede nähere Bezeichnung gelassenen Ausspruch: „Sie sind ein wenig unter die Engel erniedrigt“ — Psalm 8, 5. Von neutestamentlichen Aussprüchen streift er, im Ausdruck nur leise anklingend, Röm. 1, 20 (Cap. 4) und

Joh. 1, 1 (Cap. 5). Seine wörtlichen Anführungen dagegen sind zumeist nicht mit der Berufung auf irgend eine Autorität verbunden und erscheinen überall so geschickt eingefügt, dass auch Hellenen diese Sätze anerkennen konnten. Das ist z. B. im 13. Capitel der Fall. „Die Seele an sich“ — führt dort Tatianus aus — „ist Finsterniss und ohne alles Licht. Und in Beziehung hierauf ist gesagt worden: „Die Finsterniss fasset nicht das Licht““ — was Joh. 1, 5 sich findet. Ganz ebenso schliesst Tatianus an eine Aufforderung (Cap. 20) an die Hellenen, den Dämonen zu entsagen und dem allein wahren Gotte zu folgen, unmittelbar, ohne nähere Bezeichnung, das Wort Joh. 1, 3 an: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht.“ Anspielend auf das Gleichniss Jesu vom Himmelreich als dem verborgenen Schatz im Acker Matth. 13, 44, sagt Tatianus Cap. 30: „Für einen gewissen verborgenen Schatz müssen wir Gott alle unsere Güter geben; wenn wir nach ihm graben, werden wir zwar mit Staub bedeckt, erhalten aber dadurch Veranlassung, auszuharren; denn wer den ganzen Schatz empfängt, bekommt den kostbarsten Reichthum in seine Gewalt“: er fügt aber an dieser Stelle sofort ausdrücklich hinzu: „Dies ist indess nur für die Unserigen gesagt.“ Nur einmal citirt Tatianus ein Wort Jesu als „Gottes Ausspruch“. „Schön wäre es“, — ruft er im 32. Cap. den Hellenen zu — „wenn eure Beharrlichkeit im Unglauben sich zum Ziele legte; wo nicht, so bleibt Gottes Ausspruch über euch wahr: „Lachet ihr nur, denn ihr werdet auch weinen““: womit Luc. 6, 25 gemeint ist: *Οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.*

In anderer Weise wiederum benutzt Athenagoras die heiligen Schriften. Wie und zu welchem Zwecke er alttestamentliche Stellen verwendet, ist oben bereits im 4. Abschnitt ausgeführt worden. Wenn er im 4. Capitel frägt: *εἶθ' οἱ μὲν τὸν βίον τοῦτον νομίζοντες, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν, καὶ τὸν θάνατον βαθὺν ὕπνον καὶ λήθην τιθέμενοι . . . πιστεύονται θεοσεβεῖν;* — so werden wir darin nicht ein wörtliches, nur mit dem Namen des Autors nicht näher bezeichnetes Citat aus Jesaias

22, 13 sehen dürfen, sondern Worte des Apostels Paulus aus dem ersten Korintherbriefe 15, 32, weil Athenagoras gerade das 15. Capitel dieses Briefes in seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* ganz besonders eingehend — im 18. Capitel beruft er sich ausdrücklich auf den Apostel als Urheber desselben — behandelt und ebendaselbst Cap. 19 denselben Satz citirt. Im Uebrigen erscheinen in seiner Apologie nur gewisse Herrenworte, und zwar in folgender Weise:

1. Athenag. c. 1.	Matth. 5, 39. 40.
τούτων γὰρ καταφρονοῦμεν, κἂν τοῖς πολλοῖς σπουδαῖά γε ὄντα· οὐ μόνον τὸ ἀντιπαίειν, οὐδὲ μὴν δικάζεσθαι τοῖς ἄγουσι καὶ ἁρπάζουσιν ἡμᾶς μεμαθηκότες, ἀλλὰ τοῖς μέν, κἂν ***κατὰ κόρρης προσπηλακίζωσι, καὶ τὸ ἕτερον παίειν παρέχειν τῆς κεφαλῆς μέρος, τοῖς δὲ εἰ τὸν χιτῶνα ἀφαιροῖντο, ἐπιδιδόναι καὶ τὸ ἱμάτιον.***	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*

2. Athenag. c. 11.	Matth. 5, 44. 45.
τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι, οἷς ἐντρεφόμεθα; ***λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὃς τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.***	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν [εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν (τοὺς μισοῦντας ς) ὑμᾶς* Gς] *καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3. Athenag. c. 11.

οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν, παιόμενοι μὴ ἀντιτύπτειν, καὶ ἁρπαζόμενοι μὴ δικάζεσθαι, τοῖς αἰτοῦσιν διδόναι, καὶ τοὺς πλησίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς.

Matth. 5, 39 vgl. oben, ferner Matth. 5, 42:

τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς — und Matth. 22, 39: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

4. Athenag. c. 11.

πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος, μέχρι τοσούτου δὲ φιλανθρωπότατοι, ὥστε μὴ μόνον στέργειν τοὺς φίλους — ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε, φησί, τοὺς ἀγαπῶντας, καὶ δανείζητε τοῖς δανείζουσιν ὑμῖν, τίνα μισθὸν ἕξετε; — τοιοῦτοι δὲ ἡμεῖς ὄντες, καὶ τὸυ τοιοῦτον βιοῦντες βίον, ἵνα κριθῆναι διαφύγωμεν, ἀπιστούμεθα θεοσεβεῖν;

Matth. 5, 46.

ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; und für das Folgende die eben angeführte Stelle Matth. 5, 42.

5. Athenag. c. 28.

Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀδιάφοροι εἶναι ἀπέχομεν, ὡς μηδὲ ἰδεῖν ἡμῖν πρὸς ἐπιθυμίαν ἐξεῖναι. ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

Matth. 5, 28.

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (αὐτῆς Gς), ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ.

6. Athenag. c. 28.	Marc. 10, 11.
Von der zweiten Ehe sagt Athenag. *εὐπρεπὴς ἐστι μοιχεία* und begründet diesen Satz mit den Worten: ὃ ς γ ὰ ρ ἂ ν ἀ π ο λ ύ σ ῃ, φ η σ ί, τ ὴ ν γ υ ν α ῖ κ α α ὐ τ ο ῦ κ α ὶ γ α μ ή σ ῃ ἄ λ λ η ν, μ ο ι χ ᾶ τ α ι, *οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, οὔτε ἐπιγαμεῖν.*	*ος ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.*

Aus dem Vergleich dieser Stellen ergiebt sich Folgendes:

1. Während in zweien der angeführten Stellen aus Athenagoras (1 u. 3) Worte Jesu in freierer Weise benutzt werden, sind die übrigen vier Citate ziemlich wörtlich in der uns heute vorliegenden Fassung der evangelischen Ueberlieferung wiedergegeben. Beläufig sei hier bemerkt, dass in der 2. und 5. Parallelstelle aus dem Matthäusevangelium die Lesarten von G (Griesbach) und ς (editio Elzeviriana anni 1624) trotz Cod. Vatican. und Cod. Sinait. nach dem Zeugniss des Athenagoras meines Erachtens wiederhergestellt werden müssten, falls es mit Sicherheit ermittelt werden könnte, dass die älteste Handschrift des Athenagoras an jenen Stellen keine Spur der Interpolation zeigt.

2. In keiner der angeführten Stellen nennt Athenagoras den Titel einer Schrift oder den Namen eines Autors. Dennoch aber muss zu dem in dem 4., 5. und 6. Citat sich findenden *φησί*, wie das *λέγω* im 2. Citat und das *ἐπιτρέπων* im 6. Citat zeigt, ein persönliches Subject gedacht werden, und dieses kann nur Jesus Christus, der Stifter des Christenthums, sein.

Von allen Apologeten des 2. Jahrhunderts ist vielleicht Theophilos von Antiochia derjenige, welcher in seinen drei Büchern an den Heiden Autolykos am tieftsten im Alten Testamente steckt. Fast das ganze zweite Buch von Capitel 10—38 enthält nichts weiter als Erörterungen über Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Menschenge-

schlechts nach der alten mosaischen Urkunde mit zahlreichen wörtlichen Citaten nicht bloss aus dieser, sondern mit bestimmter Nennung der betreffenden Namen aus fast allen Propheten (besonders im dritten Buche), aus den Psalmen und Sprüchwörtern. Dass der Eindruck und die Beweiskraft dieser Argumente für Heiden ein sonderlich kräftiger gewesen, wird man kaum behaupten dürfen, auch wenn Theophilos im Hinblick auf jene seine religions- und culturgeschichtlichen Nachweisungen versichert (Cap. 30): „Dies Alles lehrt uns der heilige Geist, der durch Moses und die übrigen Propheten spricht, so dass die bei uns, den Verehrern Gottes, vorhandenen Schriften älter sind und dazu auch als wahrer sich erweisen als die aller Geschichtschreiber und Dichter.“ Verschwindend gering im Verhältniss zu dieser ausgiebigen Benutzung des Alten Testaments ist dagegen die der neutestamentlichen Schriften. Da heisst es einmal III, 14: „Das Evangelium aber sagt“ und darauf folgt dann die auch von Athenagoras citirte Stelle Matth. 5, 44. 46 und 6, 3; und unmittelbar daran schliessen sich die Worte: „Dazu noch befiehlt uns das göttliche Wort“ u. s. w., welche die Stellen Tit. 3, 1 und Röm. 13, 7. 8 inhaltlich wiedergeben: das ist Alles.

Minucius Felix endlich unterscheidet sich von den zuvor behandelten Apologeten hinsichtlich der Schriftbenutzung wesentlich dadurch, dass er wörtliche Bibelcitate überhaupt vermeidet. Das ist gewiss nicht zufällig. Offenbar ging der hochgebildete Verfasser des „Octavius“ von dem richtigen Grundsatze aus, dass derartige Citate für heidnische Leser, und zwar sind es die Gebildeten, an die er sich wendet, durchaus keine Beweiskraft haben. Diese Erkenntniss war, wie ein Rückblick auf das Vorhergehende zeigen kann, durchaus nicht allgemein unter den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts verbreitet. Am meisten durchdrungen von derselben erscheint ausser Minucius Felix noch Athenagoras, der u. A. im 1. Capitel seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* durchaus gesunde apologetische Grundsätze entwickelt, indem er eine zwiefache Art wissenschaftlicher Besprechung religiöser Gegenstände unterschei-

det, die eine **für** die Wahrheit, die andere **über** die Wahrheit, so dass erstere den Ungläubigen und Zweiflern, letztere jenen gilt, welche ein gutes Herz haben und die Wahrheit freundlich aufnehmen. „Deshalb werden Leute," — fährt er fort — „welche religiöse Materien behandeln wollen, immer den Nutzen in's Auge fassen, wie er jederzeit sich ergiebt und nach ihm die Abhandlung einrichten, auch die Anordnung des Stoffes dem Bedürfnisse anpassen, nicht aber, um den Schein einer consequenten Behandlungsweise zu retten, die Zweckmässigkeit wie die jeder Gedankenkategorie zufallende Stelle ausser Acht lassen. Wenn in der Beweisführung und natürlichen Gedankenfolge überall die Rede vom **Wesen** der Wahrheit ihrer **Vertheidigung** vorausgeht, so erheischt die Rücksicht auf den grösseren Nutzen das umgekehrte Verfahren; man redet zuerst für die Wahrheit, dann über dieselbe." Hat Athenagoras, in richtiger Consequenz dieser Grundsätze, möglichst wenig Gebrauch von der für Heiden in so hohem Grade anfechtbaren Autorität der christlichen heiligen Schriften gemacht, so erscheint Minucius Felix schon völlig von denjenigen Gesichtspunkten geleitet, die später **Lactantius** klar und bündig als massgebend für die christliche Apologetik ausgesprochen hat. Er tadelt nämlich (Instit. div. lib. V, 4) Cyprianus wegen seines Verfahrens in derjenigen Schrift, „qua Demetrianum, sicut ipse ait, oblatrantem atque obstrepentem veritati, redarguere conatur. Qua materia non est usus, ut debuit; non enim" — so lautet sein Urtheil — „scripturae testimoniis, quam ille utique vanam, fictam, commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus. Nam cum ageret contra hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus, formare hunc a principio tanquam rudem debuit, eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret." — Fehlt es also aus diesen Gründen bei Minucius Felix an **wörtlichen** Bibelcitaten, so sind die **stillschweigenden Anspielungen** und geschickt verwebten Beziehungen besonders auf neutestamentliche Schriftstellen bei ihm um so zahlreicher. Denn abgesehen von einigen Stellen, in denen alttestamentliche Worte und Gedanken ge-

streift erscheinen, finden sich Anklänge an mehrere der paulinischen Schriften, vielleicht auch an ein Herrenwort, sodann an die Apostelgeschichte und besonders deutlich an die Petrusbriefe. Betrachten wir diese Beziehungen etwas genauer.

Im 23. Capitel lässt der Verfasser Octavius über das Thörichte des Götzendienstes reden. „Quodsi in animum quis inducat," — fährt er fort — „tormentis quibus et quibus machinis simulacrum omne formetur, erubescet timere se materiem ab artifice, ut deum faceret, inlusam. deus enim ligneus, rogi fortasse vel infelicis stipitis portio, suspenditur, caeditur, dolatur, runcinatur. et deus aereus vel argenteus de immundo vasculo, ut accepimus factum Aegyptio regi, conflatur, tunditur malleis et in incudibus figuratur: et lapideus deus caeditur, scalpitur et ab impurato homine levigatur, nec sentit suae nativitatis iniuriam, ita ut nec postea de vestra veneratione culturam: nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit." Erinnert das nicht an die klassische Schilderung des grossen alttestamentlichen Propheten im Buche Jesaja 44, 12 ff.?[1])

12. Der Schmidt — ein Beil bearbeitet er in der Kohlengluth,
Und mit Hämmern gestaltet er es,
Bearbeitet es mit seinem starken Arm.
Er hungert auch, und die Kraft fehlt,
Trinkt kein Wasser und wird matt.
13. Der Zimmermann zieht die Schnur,
Zeichnet es mit dem Stifte,
Fertigt es dann mit dem Hobel,
Und mit dem Zirkel zeichnet er es;
Macht es gleich eines Mannes Gestalt,
Gleich einem stattlichen Menschen, ein Haus zu bewohnen.
14. Cedern haut er sich um,
Holt sich Steineiche und Eiche,

1) Ferdinand Hitzig, Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833. S. 510 ff.

Wählt sich aus unter den Bäumen des Waldes,
Er pflanzt eine Esche; und der Regen zieht sie gross.
15. Es dient den Leuten zum Verbrennen;
Und er nimmt davon und wärmt sich,
Er zündet's an, und bäckt Brot;
Verfertigt auch einen Gott und betet an,
Macht es zum Götzen, und huldigt ihm.
16. Die Hälfte davon verbrennt er mit Feuer,
Ueber der Hälfte isst er Fleisch.
Er brät einen Braten und sättigt sich,
Wärmt sich auch und spricht: ah!
Ich erwarme, ich spüre das Feuer.
17. Und den Rest davon macht er zum Gotte, zu seinem Götzen,
Huldigt ihm, betet ihn an und fleht zu ihm:
Rette mich; denn du bist mein Gott!
18. Sie sehn nicht ein und begreifen nicht;
Verklebt, dass sie nicht sehn, sind ihre Augen,
Vor irgend Verständniss ihre Herzen.
19. Nicht beherzigt er's, keine Einsicht da, und kein Verstand:
Dass er dächte: die Hälfte hab' ich mit Feuer verbrannt,
Hab' auf den Kohlen Brot gebacken,
Briet Fleisch und ass;
Und den Rest davon sollt' ich zum Greuel machen,
Niederfallen vor einem Holzklotz?
20. Er jagt der Asche nach;
Sein bethörtes Herz führt ihn irre,
So dass er nicht seine Seele rettet und nicht spricht:
Halte ich nicht Trug in meiner Hand? —

Wenn Octavius im 32. Capitel fragt: „Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit?" — so gemahnt uns dies an denselben Propheten im Buche Jesaja 66, 1: *ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; καὶ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου, καί ἐστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα, λέγει κύριος·* oder an die Worte in König Salomo's Tempelweihrede (1. Buch der Könige 8, 27): *εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; εἰ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσί σοι, πλὴν καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὃν ᾠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου;* — Gerade des Ausdrucks wegen scheint mir die letztere Stelle noch näher zu liegen als jene andere aus Act. 17, 24, an die man sonst denken könnte: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ*

ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.

Cap. 36, 5, wo von der Armuth der Christen die Rede ist, klingt der Satz „aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur“ höchst wahrscheinlich an Jesu Wort an Matth. 6, 26: ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.

An echt Paulinische Gedanken und Wendungen erinnern uns zunächst die Worte Cap. 31, 6: „nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli“ cf. Röm. 12, 16: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες oder Röm. 15, 5: τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις, denselben Gedanken auch Phil. 2, 2: πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες. — Sodann erinnert Cap. 32, 4: „immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus“ — an Röm. 1, 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. — Wenn endlich der Verfasser im 34. Capitel bei der Ausführung des Gedankens, dass uns zum Troste die ganze Natur den Gedanken einer künftigen Auferstehung zum Ausdruck zu bringen sucht, sich des Vergleiches bedient §. 11: „post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revirescunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita“: — so streift er offenbar damit die Paulinischen Aussprüche im 1. Korintherbriefe 15, 36: ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· und 15, 42: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ.

Zahlreicher noch als die Berührungen mit echt paulinischen Gedanken und Vorstellungen sind die Anspielungen auf Stellen nachapostolischer Schriften, welche letztere auch noch aus anderen Gründen von Interesse sein dürften.

Dahin gehört zunächst die Stelle 30, 6: „nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus“ — welche deutlich Bezug nimmt auf das merkwürdige Decret Act. 15, 29, *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.* — Am Schluss des 32. Capitels knüpft Octavius an das Beispiel von der mit unwiderstehlichem Strahl Alles durchdringenden und belebenden Sonne die Steigerung: „quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus.“ Die Worte erinnern uns unwillkürlich an den Ausspruch, den die Apostelgeschichte (17, 28) den Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen thun lässt: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.*

Octavius preist (36, 9) die Güte und Macht Gottes, des Herrn der Welt, der die Seinen liebt, „sed in adversis“ — fährt er fort — „unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur.“ Erinnert das nicht an den ersten Petrusbrief 1, 6, dessen Verfasser von den Christen redet als *λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμιότερον χρυσοῦ τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν?* Auch die Wendung, deren sich Octavius im 38. Cap. bedient, nachdem er die christliche Todtenbestattung im Gegensatz zur heidnischen erwähnt: „nec adnectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus“ — dürfte auf 1. Petr. 5, 4: *καὶ φανερωθέντες τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* zurückzuführen sein, eine Stelle, deren bildlicher Ausdruck wohl schon von 1. Cor. 9, 25: *πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται· ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον* abhängig ist.

Die Stelle Cap. 35, 4 ferner: „eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat“ — berührt sich mit 2. Thess. 1, 8, wo es von dem zum Gericht wiederkehrenden Christus heisst: *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον* u. s. w.

An die Pastoralbriefe gemahnt es uns, wenn wir Cap. 32, 2 lesen: „hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia,“ — als Originalstellen bieten sich dar: 1. Tim. 4, 3, wo von der Forderung der Irrlehrer die Rede ist, *ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς* und 1. Tim. 1, 5: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* Auch die Worte desselben Capitels: „at enim quem colimus Deum, nec ostendimus nec videmus. immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus“ — sind wohl als ein Nachklang zu betrachten der bekannten Bezeichnung Gottes (1. Tim. 6, 16): *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* In den Worten Cap. 38, 1: „omne quod nascitur ut inviolabile Dei munus nullo opere conrumpitur“ — müssen wir eine deutliche Wiedergabe des schönen Ausspruchs 1. Tim. 4, 4 sehen: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

Der Bezeichnung des Christen ferner als miles Dei in Cap. 37, 3 und der vorangeschickten Frage §. 2: „quis non miles sub oculis imperatoris audacius periculum provocet?“ — mit der Begründung: „nemo enim percipit ante experimentum“ — liegt entschieden die Stelle 2. Tim. 2, 3 ff. zu Grunde: *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.*

Besonders deutlich erscheinen die Beziehungen auf einige Stellen des zweiten Petrusbriefes. Wenn Octavius (Cap. 37, 7) von dem scheinbaren Glück der Gottlosen redet und von diesen aussagt: „miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius. hi enim ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam coronantur“ — so denken wir dabei speciell an 2. Petr. 2, 12: *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται, κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας.* Das 34. Capitel hebt an: „Ceterum de incendio mundi, aut inprovisum ignem cadere aut [dirui illum, wie Halm, dissilire, wie Jacob Gronow für das corrupte difficile des codex Parisinus vermuthete] *non* credere vulgaris erroris est.“ Offenbar hat der Verfasser an dieser Stelle 2. Petr. 3, 7 und 10 im Sinne, wo es heisst *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.* Von diesem Tage, dem Tage der Parusie Christi gilt dann ferner: *δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενα τήκεται.* Dass Minucius Felix gerade auf diese Stellen blickte und nicht etwa von den Stoikern, Epikureern und Platon abhängig ist, deren Ansichten über den Feueruntergang der Welt er in den folgenden Paragraphen referirt, zeigen die Worte, mit denen er die Behandlung dieses Gegenstandes abschliesst §. 5: „animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint“ — eine Stelle, die vielleicht wiederum mit 2. Petr. 1, 21 in Beziehung steht: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.*

Diese Nachweisungen haben, wie mir scheint, auch abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem sie als werthvolles Beweismittel dienen, ein literarisches Interesse. Dass nämlich Minucius Felix in Rom gelebt und dort seinen „Octavius“ geschrieben, ist aus der Schrift selbst (Cap. 2)

bekannt und wird ausserdem von Hieronymus[1]) ausdrücklich bezeugt. Meines Wissens aber hat noch Niemand darauf aufmerksam gemacht, dass eine ganze Reihe jener Beziehungen auf gewisse neutestamentliche Schriften diese Thatsache in eigenthümlicher Weise bestätigt und dieselbe in einem anderen Lichte erscheinen lässt. Es ist gewiss nicht zufällig, dass bei Minucius Felix die Anspielungen auf diejenigen neutestamentlichen Briefe am zahlreichsten sind, welche, nach den Forschungen der kritisch-historischen Schule, wie die Apostelgeschichte höchst wahrscheinlich, wie die Hirtenbriefe und die beiden Petrusbriefe unzweifelhaft aus den Kreisen der römischen Christenheit hervorgegangen sind; auch der Umstand dürfte beachtenswerth sein, dass die zeitlich dem Verfasser am nächsten stehenden Schriften, die Pastoral- und die Petrusbriefe, die frühestens um 150 verfasst wurden, am stärksten und am deutlichsten benutzt sind. Findet *Hilgenfeld* also (Hist.-krit. Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875. S. 764) die ersten sicheren Spuren der Hirtenbriefe in dem offenbar unechten Briefe des Polykarpos an die Philipper C. 4 (vgl. 1. Tim. 6, 7) und in den gleichfalls erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörenden Testamenten der zwölf Patriarchen (Dan. 6 *οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπου*, vgl. 1. Tim. 2, 5), so wird nunmehr, nach meinem Dafürhalten, Minucius Felix als weiterer Zeuge hinzugefügt werden können. Und ebenderselbe wird künftig in erster Linie als ältester Zeuge für den zweiten Petrusbrief betrachtet werden müssen, während sonst erst Clemens von Alexandria dafür galt, das Muratorianum, Irenäos und Tertullianus aber den Brief überhaupt noch gar nicht kennen.

Doch um zu dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukehren, was lehren uns denn die im Vorstehenden aus Minucius Felix angeführten Stellen? Offenbar das Eine, dass der Römer es durchaus nicht verschmähte,

---

1) Hieronym. de vir. ill. (rec. Herding. Lips. Teubner, 1879) c. 58: „Minucius Felix insignis causidicus, scripsit dialogum Christiani et ethnici disputantis, qui Octavius inscribitur.“ Cf. Epist. 70, 5.

Anspielungen auf Gedanken und Aussprüche der christlichen Schriften Alten und Neuen Testaments in seine Darstellung zu verweben. Ja gerade die Art und Weise, wie er dies thut, ist in keiner Weise verschieden von derjenigen, welcher sich der Verfasser des Briefes an Diognetos bedient, nur dass die Beziehungen bei letzterem durch den vielfach mit den griechischen Originalbezeichnungen der neutestamentlichen Schriftsteller übereinstimmenden Ausdruck noch deutlicher erkennbar sind. Beispiele hierfür sind schon in hinreichender Anzahl zuvor behandelt worden, die folgenden Darlegungen werden noch weitere Gelegenheit dazu bieten. Das aber dürfte durch diese meine Ausführungen zur Genüge erwiesen sein, dass Overbeck's Behauptung (S. 53), eine solche von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament durchwebte Darstellung sei „in der altchristlichen Apologetik nicht bloss ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren,“ durchaus unhaltbar ist, weil sie mit den Thatsachen, d. h. mit der von einander abweichenden Praxis der verschiedenen Apologeten nicht im Einklang steht.

7. Das Verhältniss des Verfassers des Briefes zu besonderen christlichen Lehrgestaltungen.

a. Zum Paulinismus.

Auf die zuvor schon aus anderen Indicien erschlossene Abfassungszeit des Briefes an Diognetos führt endlich auch das Verhältniss desselben zum Paulinismus. Jeder Leser, der den Anfang des 9. Capitels gelesen: *Πάντ' οὖν ἤδη παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομηκώς, μέχρι μὲν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους, οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν καὶ τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ*

ϑεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ ϑεοῦ δυνατοὶ γενηϑῶμεν: — hat an Paulus und paulinische Gedanken sich erinnert fühlen müssen, ja dieser Anfang sowie die folgende Ausführung trifft sogar im Ausdruck mit jenen vielfach überein. Betreffs der in den angeführten Worten aber verwendeten echt paulinischen Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott erhebt Overbeck (S. 56) den Einwand, sie sei „gerade eine solche, die in der nachapostolischen Litteratur selten und nur schwach anklingt (z. B. noch in der Apostelgeschichte) und sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig verliert, namentlich aber in der altchristlichen Apologetik nie laut wird.“ Legen wir auf dieses testimonium ex silentio zunächst kein besonderes Gewicht, da dasselbe, wie ich hoffe, durch den weiteren Nachweis der specielleren Ursprungsverhältnisse des Briefes entkräftet werden dürfte, sondern verfolgen wir Overbeck's Begründung. „Diese Idee hängt nämlich“ — so fährt er fort — „bei Paulus unzertrennlich mit seiner Kritik des alttestamentlichen Gesetzes zusammen, welcher aber ein Problem zu Grunde liegt, das dem Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts vollkommen unverständlich gewesen ist: die Befreiung vom mosaischen Gesetze durch das Evangelium. Für dieses Problem fehlte dem Heidenchristenthum von Anfang an die natürliche Voraussetzung des Gebundenseins an das Gesetz; es hat sich ihm daher von Natur ganz anders gelöst als dem Paulus, und dessen eigenste Ideen sind darüber zunächst zu Boden gefallen.“ Diese Gedanken, in der nothwendigen Beschränkung, nämlich allein in Bezug auf Paulus verstanden, sind unzweifelhaft richtig und unanfechtbar. Wenn aber Lipsius (a. a. O.) jenen gegen den Brief an Diognetos gekehrten Worten Overbeck's zustimmt, so giebt er damit Beweismomente aus der Hand, deren Nichtbeachtung hier offenbar den auch in diesem Punkte, wie ich meine, mit Unrecht angegriffenen Brief ganz unnöthig zu isoliren geeignet ist. Nicht beachtet ist nämlich die Entwickelung und Fassung des angeführten echt paulinischen Gedankens im späteren Paulinismus. Diese nothwendige Beziehung verkennt Overbeck, wenn er von dem Satze, Gott

habe die Menschheit in vorchristlicher Zeit ihren Trieben überlassen, behauptet (S. 57), dass er „in der Schärfe, die er in der Argumentation unseres Briefes hat, vom Standpunkte des Paulus vollkommen unwahr und unmöglich ist.“ Dies Urtheil ist sicherlich etwas zu schroff, denn auch Paulus sagt von dem Verhältniss Gottes zu den Heiden seiner Zeit sowohl als der vorchristlichen Aehnliches aus Röm. 1, 18 ff.; die sittliche Verworfenheit des Heidenthums ist ihm von Gott zugelassen als Strafe 1, 24: *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν* u. s. w. und ebenso 26: *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας*; ja 1, 28 sagt er: *καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.* Erst der Paulinismus im letzten Stadium seiner Entwickelung, als welches Pfleiderer (Paulinismus, S. 29) die Apostelgeschichte betrachtet, spricht jenen Gedanken ebenso nackt und unbedingt wie unser Brief aus, indem er 14, 16 Paulus von Gott sagen lässt: *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Schon hiermit sind wir in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewiesen, von einer „Isolirtheit unseres Briefes im zweiten Jahrhundert“ kann somit nicht wohl geredet werden. Mit Schriften derselben Zeit ergeben sich aber noch weitere Berührungen. Von der zwiefachen Zeit, der vor dem Erscheinen Jesu Christi (*ὁ τότε τῆς ἀδικίας καιρός* oder *ὁ πρόσθεν χρόνος*) und der nach seinem Erscheinen (*ὁ νῦν τῆς δικαιοσύνης καιρός*), redet in ganz ähnlicher Weise auch der Brief an die Epheser 2, 1—9 und der Titusbrief 3, 3—7, ja die directe Benutzung der in der letzteren Stelle enthaltenen Worte *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς .... δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* dürfte schon in dem Anfangspassus des 9. Capitels *μέχρι μὲν οὖν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους* zu erkennen sein, während die darauf folgende Enthüllung der in der durch Christum gewirkten Gerechtigkeit sich offenbarenden göttlichen Absicht *ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ... τὸ καθ᾽ ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνα-*

τον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν an das johanneische Wort erinnert 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* oder 3, 5: *οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Doch was die Frage nach der in unserem Briefe betonten Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit betrifft, so halte ich Overbeck's Vorwurf, jene erscheine im 9. Capitel unseres Briefes von ihrer historischen Grundlage gelöst, für unzutreffend. Denn wenn der Verfasser im Anfange des Capitels sagt: *οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν* — und nach schriftgemässer Darlegung der von Christus für uns gewirkten Gerechtigkeit (deren im Einzelnen genau nachweisbare Beziehungen auf paulinische und nachpaulinische Schriftstellen Otto mit bekannter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gesammelt und verzeichnet hat) bewundernd ausruft §. 3: *Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη;* 4. *ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* —: so redet er doch thatsächlich von *ἴδια ἔργα*, die in der vorchristlichen Zeit nicht im Stande gewesen seien, die Menschen gerecht zu machen, würdig des Lebens und fähig zum Eintritt *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, und zwar im Gegensatz zur Gerechtigkeit des Glaubens an den erschienenen Gottessohn. Woran anders soll bei den *ἴδια ἔργα* gedacht werden als an Gesetzeswerke und die mittelst ihrer erstrebte Gerechtigkeit vor Gott, da ja auch der Begriff der Gesetzwidrigkeit in jenem Zustande (*τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς*) in der eben angeführten Stelle deutlich hervorgehoben wird? Des Apostels Paulus bekannte Begründung an dieser Stelle in extenso zu fordern, scheint mir zu viel verlangt. Lipsius [1]) hat mit Recht darauf

1) Vgl. Vorbemerkungen zu den paulinischen Briefen in der Protestanten-Bibel Neuen Testamentes S. 474.

aufmerksam gemacht, dass das Lebenswerk des Paulus, die Loslösung des Christenthums als einer neuen Religion von dem mosaischen Gesetze und der jüdischen Volksgemeinde, dauernden Bestand behauptet hat „unabhängig von seiner eigenthümlichen Theologie, die schon von den Zeitgenossen nur wenige in ihrem vollen Umfange sich angeeignet und in der Folgezeit noch wenigere auch nur verstanden haben". Das gilt im Besonderen von seiner Rechtfertigungslehre, welche, dem Siegeslaufe des heidenchristlichen Evangeliums entsprechend, in der Folge mehr und mehr von der historischen Grundlage, wie sie ihr Paulus gegeben, sich loslöste. Die Mittelglieder aber, welche zu der in unserem Briefe vorliegenden, für Overbeck so befremdlichen Gestaltung geführt haben, sind, wie mir wenigstens scheint, noch klar erkennbar. So zunächst im Briefe an die Epheser. Das 2. Capitel redet von dem an Barmherzigkeit reichen Gotte (V. 4), der den Menschen, welche „die Neigungen des Fleisches und der Gedanken vollbrachten" (V. 3), „in den herangekommenen Zeiten den überschwenglichen Reichthum seiner Gnade" bewies durch Güte in Christus Jesus: ohne des Gesetzes auch nur mit einer Silbe zu gedenken. Denn der Verfasser fährt im unmittelbaren Anschluss an *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 7) fort (V. 8 und 9): *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται.* Ebenso heisst es im Clemensbriefe (Cap. 32): „Also werden auch wir, die nach seinem Willen in Christo Jesu berufen sind, nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit, Einsicht oder Frömmigkeit, oder die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von jeher Alle gerechtfertigt hat." Noch viel wichtiger erscheint als vermittelndes Glied, auch wegen der im Briefe an Diognetos sich findenden Uebereinstimmung im Ausdruck der Anfang des 3. Capitels des Titusbriefes, dessen Benutzung schon zuvor nachgewiesen, besonders in V. 4 und 5: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος*

ἡμῶν ϑεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς. Offenbar klingt diese Stelle wieder in den den Vorgang (bes. τὸ αὐτοῦ ἔλεος) weiter ausmalenden Worten unseres Briefes 9, 2: ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία ..., ἦλϑε δὲ ὁ καιρός, ὃν ϑεὸς προέϑετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν (ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανϑρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ ϑεοῦ), οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπώσατο οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροϑύμησεν. Man „erkläre es“, — wirft Overbeck zum Schluss seiner Kritik des Briefes (S. 58) ein — „auf welchem Wege ein heidenchristlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, den wir, wie wir schon wissen, in die Gnosis nicht einreihen können, gerade zu dieser paulinischen Idee in solcher Loslösung von ihrem Zusammenhange mit der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes kommen konnte, — bevor man dies gethan, darf man nicht daran denken, unseren Brief in's zweite Jahrhundert zu setzen.“ Nun, ich denke im Vorhergehenden die Wege nachgewiesen zu haben, auf denen der Verfasser zu der von ihm dargelegten Rechtfertigungslehre gekommen ist, und durch Innehalten dieses genetischen Verfahrens den doch immer ziemlich bedeutenden Sprung vermieden zu haben, den Overbeck und Lipsius thun, wenn jener (S. 67), zur Erklärung des merkwürdigen Geschickes, welches einzelne, dem Paulus besonders eigenthümliche Lehren, wie die von der Unfähigkeit des Menschen, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit zu erlangen, gehabt, auf Irenäos verweist, dieser (a. a. O.) es in Bezug auf Overbeck's Ausführungen als richtig anerkennt, „dass dem nachpaulinischen Heidenchristenthum diese Idee abhanden gekommen ist“. Gerade diese Verweisung auf Irenäos erscheint bei Lipsius hinfällig, wenn er von jener paulinischen Idee sagt: „Aber zu Ende des zweiten Jahrhunderts taucht sie ja wirklich bei den katholischen Kirchenlehrern, wie die Lehren des Irenäos von Sündenfall und Erlösung zeigen, wieder auf, freilich nicht im Zusammenhange mit der Lehre vom Gesetze, auch in Verbindung mit der Lehre von der Gefangenschaft der adamitischen Menschheit unter der Herrschaft des Teufels.“

b. Das Verhältniss des Verfassers zum Gnosticismus.

Gehen wir von einem ganz allgemein gehaltenen Bedenken Overbeck's aus. „Ohne jeden Vorbehalt“ — sagt er S. 34 — „wendet sich der Heide an den Christen, um sich ganz im Allgemeinen über das Christenthum zu unterrichten und ebenso frei von jedem Vorbehalt lautet die Antwort des Christen. Er redet im Namen der ganzen Gemeinschaft, ohne im geringsten das Bewusstsein zu verrathen, in irgend einer der hier in Betracht kommenden Lehren von ihr abzuweichen und eine Antwort zu geben, welche nicht Alle anerkennen könnten. Jeder sieht ein, wie unwahrscheinlich damit die Meinung wird, dass der Verfasser ein Gnostiker des zweiten Jahrhunderts wäre.“ Ich halte dieses Bedenken für nicht stichhaltig, weil es auf einer Unterscheidung der Bestandtheile innerhalb der christlichen Gemeinschaft beruht, die der betreffenden Zeit selbst fremd ist. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bezeugt uns Justinus (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 11) in einer Stelle, welche von jener Lehre Marcions handelt, dass der Schöpfer dieses Alls nicht der Vater Christi sei, sondern dass ein anderer, viel grösserer dasselbe erschaffen habe, ausdrücklich von jhm und seinen Schülern: *καὶ πάντες οἱ ἀπὸ τούτου ὡρμημένοι, ὡς ἔφαμεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστι.* Dasselbe bestätigt uns der genau unterrichtete Gegner der Christen, Celsus, dessen Kenntniss des Christenthums zum Theil aus gnostischen Quellen stammt (bei Orig. c. Cels. III, 10. 12): *ἀρχόμενοι μὲν ὀλίγοι τε ἦσαν καὶ ἓν ἐφρόνουν· εἰς πλῆθος δὲ σπαρέντες αὖθις τέμνονται καὶ σχίζονται καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι· τούτου γὰρ ἀρχῆθεν ἔχρηζον. καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι, σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν· ἑνός, ὡς εἰπεῖν, ἔτι κοινωνοῦντες, εἴγε κοινωνοῦσιν ἔτι τοῦ ὀνόματος. καὶ τοῦτο μόνον ἐγκαταλιπεῖν ὅμως αἰσχύνονται· τὰ λοιπὰ δὲ ἄλλοις ἀλλαχῇ τετάχαται.*

Overbeck erkennt selbst an (S. 32), dass in der That nur in gnostischen Kreisen des 2. Jahrhunderts der Satz,

Gott habe sich der Menschheit zuerst in Christo offenbart, in der Schärfe, wie ihn unser Brief zeige, vorkomme und im Zusammenhange damit Ansichten über die alttestamentliche Religion, mit welchen sich die Schroffheit der im Briefe sich findenden wirklich vergleichen lasse; besonders nahe liege der Gedanke an den Marcionitismus und, wenn man auf einen einzelnen Namen aus wäre, an den Marcioniten Apelles. Die Andeutung dieser Zusammenhänge ist entschieden richtig, nur weist sie Overbeck, wie sich gleich zeigen wird, zu schroff von der Hand.

Wir fragen zunächst: Was lehrte Apelles über die eben genannten Punkte? Origenes erwähnt darüber (Contra Cels. V, 54) Folgendes: *ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος ... τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησὶν ὅτι μόνος οὗτος* (d. h. Jesus) *ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* Weiteren Aufschluss aber giebt uns vor Allem der älteste und zuverlässigste Berichterstatter über Apelles, Rhodon, ein Schüler des Tatianus, der zu Rom mit dem greisen — nach Harnack's höchst wahrscheinlicher Ansicht [1]) um das Jahr 180 gestorbenen — Apelles in den letzten Jahren des Kaisers M. Aurelius ein von Eusebios (Hist. eccl. V, 13) uns zum grössten Theil aufbehaltenes Gespräch hatte. „*Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς* — sagt Rhodon — *συμμίξας ἡμῖν πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη, ὅθεν καὶ ἔφασκε, μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογμάτιζετο αὐτῷ πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ τοῦ θεοῦ. ἔλεγε μὲν γὰρ μίαν ἀρχήν, καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος.*“ *εἶτα προθεὶς αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δόξαν ἐπιφέρει φάσκων·* „*λέγοντος δέ μου πρὸς αὐτόν,* ,„*πόθεν ἡ ἀπόδειξις αὕτη σοι, ἢ πῶς δύνασαι λέγειν μίαν ἀρχήν, φράσον ἡμῖν,*““ *ἔφη, τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν, διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντι-*

1) A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874, p. 17. Anm.

κείμεναι. τὸ δὲ πῶς ἐστι μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον. εἶτ' ἐπομοσαμένου μου τἀληθὲς εἰπεῖν, ὤμνυεν ἀληθεύων λέγειν, μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν.“ Die in diesen Stellen von Apelles ausgesprochenen Ansichten würden in den Gedankengang unseres Briefes von Capitel 7 an sich trefflich fügen. Ein Widerspruch würde sich auch nicht ergeben durch die zuvor nachgewiesene Benutzung einiger alttestamentlicher Stellen von Seiten des Verfassers des Briefes, zumal da, worauf Hilgenfeld [1]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, Origenes in den *Συλλογισμοῖς* des Apelles, der ebenso wie Marcion die allegorische Exegese verschmähte (vgl. Harnack a. a. O. S. 74), sowohl die Verwerfung der mosaischen Schriften als auch eine gewisse Anerkennung von Gesetz und Propheten zusammen gefunden hat. Trotz dieser Uebereinstimmung und der schon in anderem Zusammenhange besprochenen Schroffheit gegen das Judenthum, die unser Brief in auffallender Weise mit Marcion und Apelles theilt, hat man „wichtige charakteristische Merkmale des Gnosticismus im Briefe vermisst“. „Es wäre,“ — wendet Overbeck (S. 33) ein und Hilgenfeld stimmt ihm zu — „sollte der Verfasser zu einer gnostischen Richtung gehören, kaum zu erklären, wie er in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und des im Christenthum offenbaren Gottes nicht die Principienfrage einfach, etwa nach Art jenes Apelles, ablehnt, sondern vollkommen katholisch denkt (c. 8).“ —

Beiläufig gesagt, halte ich die Hineinziehung der Bezeichnung „katholisch“, „Katholiker“ u. s. w. in diesen Zusammenhang nicht für correct. Zwar kennt Celsus im Jahre 178 schon (Orig. c. Cels. V, 59) die grosse Kirche der Christen im Gegensatz zu den gnostischen Sektenconventikeln; aber der Ausdruck „katholische Kirche“ ist, wie Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 115) bewiesen, mit Sicherheit erst aus der Zeit des Commodus (180—192) nach-

---

1) Hilgenfeld, Der Gnostiker Apelles, Ztschr. f. wiss. Theol. XVIII, S. 55 und 56.

weisbar, einmal in den Ignatiusbriefen,[1]) „welche das Ende der Marc Aurel'schen Verfolgung d. h. das Jahr 180 voraussetzen und von Irenäus selbst schon gelegentlich benutzt sind (V, 28, 4)" und in der gleich nach dem Tode des Commodus im Jahre 193 abgefassten Schrift eines Anonymus gegen die Montanisten. —

Nun, jene Uebereinstimmung, die sich aus einem oberflächlichen Vergleich des von Rhodon über Apelles' Gotteslehre Berichteten mit unserem Briefe ergiebt, ist nur eine scheinbare, sie verschwindet sofort, sobald die besonderen Ausführungen, die Apelles gleichwohl seiner Gotteslehre gegeben, und die in den gründlichen bereits angeführten Arbeiten Harnack's und Hilgenfeld's über Apelles aus den Quellen dargestellt sind, mit den Aeusserungen unseres Briefes verglichen werden. Die Differenzen sind so klar und augenfällig, dass es mir völlig überflüssig erscheint, näher darauf einzugehen. Um die Parallele zwischen unserem Briefe und Apelles scharf zu ziehen, fehlt es uns hauptsächlich an sicherer Kenntniss über mehrere Thatsachen aus dem Leben und der Lehre des letzteren. So z. B. sind wir über den Umfang des von Apelles anerkannten Schriftkanons nicht genau unterrichtet. Wir erfahren darüber von alten Zeugen,[2]) dass er wie sein Lehrer Marcion das Evangelium und den Apostel gelten liess, d. h. das von diesem nach seinen Principien zugestutzte Lucas-Evangelium und jene Auswahl von 10 Paulus-Briefen: Galater, 1. 2. Korinther, Römer (ohne C. 15. 16), 1. 2. Thessalonicher, Brief an die Epheser als Brief an die Laodicenser (vgl. Kol. 4, 16), Kolosser, Philipper, Philemon. Wenn aber Hippolytos *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων* VII, 38 von Apelles berichtet: *τῶν δὲ εὐαγγελίων τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται*, so ist nicht bloss möglich, dass er das Johannes-Evangelium, sondern auch andere als die genannten, mit des Paulus Namen umlaufende Briefe zu seinen Zwecken benutzte. Ersteres erscheint direct bestätigt

1) Vgl. Ad. Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

2) Vgl. Harnack, a. a. O. S. 74, Anm. 2 und Hilgenfeld, a. a. O. S. 73.

durch die an dem genannten Orte sich findenden, auf des Apelles Lehre bezüglichen Worte: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς πείθοντα, ὅτι αὐτὸς εἴη, καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν,* womit deutlich auf Joh. 20, 25 und 27 hingewiesen ist. Und dass Apelles das so stark antijudaistische Johannes-Evangelium, das sein Meister Marcion, wenn er es bei seinem Auftreten gekannt, so leicht für seine Gnosis zurechtmachen konnte, sich hätte entgehen lassen sollen, ist durchaus unwahrscheinlich. Unser Brief, der, wie wir wiederholt gesehen, genaue Kenntniss des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe mit Einschluss der sogenannten Pastoralbriefe verräth, würde zu diesen höchst wahrscheinlichen Schlussfolgerungen vortrefflich stimmen.

Oder nehmen wir noch einen anderen Fall, der uns die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung bestätigt. Rhodon (bei Euseb. Hist. eccl. V, 13, 2) berichtet von Apelles, er stehe seines Wandels und ehrwürdigen Alters wegen in hohem Ansehn, Tertullianus dagegen sagt von ihm (de praescr. haeret. 30): „lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit.“ Marcion andererseits wird von Tertullianus als sanctissimus magister gerühmt, während Epiphanios, Pseudotertullianus und Esnik die schwersten sittlichen Vorwürfe gegen ihn erheben. Woher dies Schwanken? Harnack macht (a. a. O. S. 14, Anm. 6) mit gutem Grund auf die, wie mir scheint, bei weitem nicht sorgfältig genug beobachtete Thatsache aufmerksam, dass die orthodoxen Kirchenlehrer sehr oft absichtlich nicht bloss die Lehren und Meinungen der Häretiker verdreht und entstellt, sondern ihnen auch die sinnlosesten und abgeschmacktesten Dinge zugeschrieben, ja Charakter und Wandel derselben in der schlimmsten Weise zu verdächtigen sich nicht gescheut haben. Demnach erklärt Harnack nach dem Vorgange Neander's (Gnostische Systeme, S. 280) und Anderer die Entstehung des von den genannten Schriftstellern gegen Marcion erhobenen Vorwurfs, er habe eine Jungfrau entehrt, aus der von Zeitgenossen zur Charakteristik seines Wirkens gebrauchten Aus-

drucksweise, Marcion habe die Kirche, eine damals noch unberührte Jungfrau, geschändet. Hier wird also Tertullianus gerettet; denselben jedoch in seinem Berichte über Apelles in Schutz zu nehmen wagt Harnack gegenüber Rhodon's unanfechtbarer Autorität natürlich nicht. Er verwirft mit Fug und Recht die scheinbar nächstliegende Erklärung, des Apelles auch von Eusebios erwähnter Umgang mit der begeisterten Jungfrau Philumene, auf deren Offenbarungen hin er (nach Tert. de praescr. haeret. 30) seine Φανερώσεις schrieb, habe zu der von Tertullianus berichteten Verleumdung Anlass gegeben: „namque" — so begründet Harnack diese Zurückweisung weiter a. a. O. S. 15 — „Tertullianus virginem illam, quam Apelles stuprasse dicitur, dilucide discernit a Philumene, in quam non minores calumnias congerit quam in ipsum Apellem (de praescr. haer. 30, ubi eam „immane prostibulum" dicit)." Warum aber sollen wir hier bei Apelles auf jede Erklärung verzichten? Möller[1]) hat auf jene von Harnack offen gelassene Frage die nach meinem Dafürhalten vollkommen befriedigende Antwort gegeben: wahrscheinlich seien die von Tertullianus ausgesprochenen Verdächtigungen des Apelles auf den Umstand zurückzuführen, dass er im Gegensatz zu seinem Lehrer Marcion die Ehe und das eheliche Leben der Christen gestattete. „Sed erravit Moellerus," entgegnet Harnack, wie mir scheint, unvorsichtig: „Apellem quoque nuptias vetuisse, Tertullianus de praescr. haer. 33 narrat." Warum sollen wir an dieser Stelle plötzlich dem Tertullianus unbedingt Glauben schenken, da wir ihn eben erst auf einem so schweren Irrthum ertappt haben, und die Thatsache, dass den Kirchenlehrern bei der Darstellung der Lehre und des Wandels von Häretikern oft und zwar nicht bloss zufällig die wunderlichsten Dinge passirten, von Harnack selbst unumwunden eingeräumt wird? Steht es aber so, wie Möller in durchaus wahrscheinlicher Weise vermuthet, so dürfte auch die Stelle des Briefes an Diognetos 5, 6: γαμοῦσιν

1) Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche. Halle 1860. S. 407.

ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν dadurch in eine neue Beleuchtung gerückt sein.

Doch es würde zu weit führen, noch andere Parallelen der Art, wie wir sie bisher gezogen, aufzusuchen und zu verfolgen. Kann es doch bei der unzureichenden Kunde, die uns von den geistigen Strömungen und Entwickelungen innerhalb der Christenheit des zweiten Jahrhunderts geblieben, kaum die Absicht sein, an einem der aus dem allgemeinen Dunkel jener Zeiten hervortauchenden Namen bedeutenderer Männer festzuhalten und etwa, wozu ja die Versuchung so nahe liegt, Apelles als den wahrscheinlichen Verfasser des Briefes an Diognetos in Anspruch zu nehmen. Denn mit dem wissenschaftlichen Beweise dieser Vermuthung würde es, wie wir soeben gesehen, an mindestens einem wichtigen Punkte misslich stehen, man müsste denn Hilgenfeld's Versuch, Harnack in seiner gründlichen und überaus scharfsinnigen Schrift „De Apellis gnosi monarchica" mit ihrem Nachweise der genetischen Entstehung und Fortentwickelung der Lehren des Apelles zu widerlegen, für verfehlt erachten und mit Harnack daran festhalten, dass Apelles, wie Rhodon bei Eusebios ihn schildert, am Ende seines Lebens an der Möglichkeit durch Speculation die höchsten Probleme der Religion zu lösen verzweifelnd, aus dem Schiffbruche seiner Gnosis den Glauben an die Einheit Gottes und das durch Glauben an den Gekreuzigten zu erwerbende Heil gerettet habe. Von dem am Ende seines Lebens — Apelles starb, wie ich zuvor schon erwähnte, höchst wahrscheinlich im Anfange der Regierung des Commodus (180—192), vgl. Harnack a. a. O. S. 16 und 17 — so gestimmten Apelles könnte dann der Brief an Diognetos sehr wohl geschrieben sein, wenigstens dürfte es schwer halten das Gegentheil zu beweisen. Doch wie man sich auch immer zu dieser Vermuthung stellen möge, das Eine muss gegen Overbeck behauptet werden, dass wir in dem Briefe thatsächlich auf gnostischem Boden stehen.

Wenn Lipsius aus der Thatsache, „dass der Brief die gnostische Trennung des Demiurgen vom Christengotte nicht nur nicht anerkennt, sondern nachdrücklich bekämpft (c. 7. 8),"

den Schluss zieht, „dass sein Verfasser kein Gnostiker im herkömmlichen Sinne war," so hat er damit unzweifelhaft Recht, am evidentesten natürlich, wenn Apelles wirklich der Verfasser ist, von welchem Lipsius[1]) ja sagt: „Hier ist der Punkt, wo der eigentliche Gnosticismus sich aufhebt und in das katholische Bewusstsein übergeht," Apelles, der von der *γνῶσις* sich abwandte, um in der *πίστις* Befriedigung zu finden, von der es in unserem Briefe Cap. 8, 6 heisst: *ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Overbeck verwirft die Möglichkeit, den Verfasser als Gnostiker zu denken, schlechthin, obwohl er (S. 38) ganz richtig darauf aufmerksam macht, dass man „gewöhnlich von zu scharfen Vorstellungen vom Gnosticismus ausgegangen ist und die mancherlei Uebergangsgestaltungen, welche er in seinen Anfängen und Ausgängen zeigt, nicht genug beachtet hat." Solch eine in Sprache und Anschauungsweise gnostisch gefärbte Uebergangsbildung repräsentirt aber unzweifelhaft eben der Brief an Diognetos und, mit ihm in vielen Stücken engverwandt, das Johannes-Evangelium.

Gnostische Nachklänge verrathen sich in den Worten, die der Verfasser von Gott, der Christus sandte, im 7. Capitel gebraucht §. 2: *οὐ καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν ἄνθρωπος, ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἤ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις* — wie ja ähnlich schon im Kolosserbriefe 1, 16 die gnostischen *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sich finden und nach diesem Vorgange sodann das Johannes-Evangelium das auch im Ausdruck 1, 16 berührte *πλήρωμα* der Gnostiker, die zahlreichen Aeonen derselben, unter denen in ganz analogen Verbindungen wie im Evangelium *λόγος, ζωή, φῶς, χάρις, ἀλήθεια* eine Rolle spielen, in dem Einen *λόγος* als der einzigen Vermittelung Gottes und des *κόσμος* zusammenfasst.

Gnostisch gefärbt, speciell an die Unveränderlichkeit und Affectlosigkeit des guten Gottes der Gnostiker, beson-

1) Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860, S. 171.

ders der Marcioniten, gemahnend, erscheinen ferner die Worte Cap. 8, 8: *ἀλλ' οὗτος* (d. i. Gott) *ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής, καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν·* mit welcher letzteren Stelle vielleicht Joh. 17, 3 verglichen werden kann: *γινώσκειν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.*

Gnostisch endlich ist die Lehre von dem Zurückhalten des vor Christi Erscheinen geheimen Rathschlusses Gottes (Cap. 8, 10: *κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν*), der dann durch Christum erst der Welt geoffenbart wurde (Cap. 8, 11: *ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα*): *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — fragt der Verfasser im Anfang des 8. Capitels — *ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* ... und in demselben Zusammenhange 8, 5: *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν* —: dies Alles Anschauungen und Ausdrücke, die sich auf das engste berühren mit dem Johanneischen (1, 18) *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Jene neue Gotteserkenntniss, die der Gnosticismus erst durch Christus gebracht sein liess, ist eben einer jener Lehrpunkte, in welchem der Brief an Diognetos mit dem Johannes-Evangelium vollkommen übereinstimmt. Auch dort ist der in Christo fleischgewordene *λόγος* der Gesandte Gottes an den *κόσμος* schlechthin (3, 34; 5, 36. 38; 6, 29; 7, 29; 8, 42; 9, 7; 10, 36; 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21), der einzige Mittler zwischen Gott und Welt (14, 6), neben welchem nur noch Johannes der Täufer als von Gott gesandt bezeichnet werden kann (1, 6; 3, 28); er erst enthüllt das verborgenste Wesen der Gottheit, indem er den Namen des wahren Gottes offenbart (17, 6. 26).

C. Rückkehr zu der Frage nach den äusseren Zeugnissen (A).

1. Die Person des Diognetos.

Nachdem somit alle aus dem Inhalte des Briefes entnommenen Indicien die zunächst von der Ueberlieferung bezeichnete Zeit, das Justinische Zeitalter im Allgemeinen, im Besonderen den Ausgang der siebziger Jahre des 2. Jahr-

hunderts als Abfassungszeit der Schrift bestätigt haben, erübrigt es noch, ein im Briefe selbst enthaltenes äusseres testimonium kurz zu erwähnen. Es ist der Name desjenigen Mannes, an welchen das Schreiben gerichtet ist. Von den zahlreichen Trägern dieses Namens kann, worüber jetzt fast allgemeine Uebereinstimmung unter den Forschern herrscht, nur derjenige Diognetos in Betracht kommen, welcher als stoischer Philosoph und Lehrer des Kaisers M. Aurelius bekannt und, wie schon Casaubonus und Salmasius meinten, wahrscheinlich derselbe ist mit jenem Diognetos, der nach des Julius Capitolinus Bericht (Vita M. Aur. Antonini c. 4) den jugendlichen M. Aurelius im Malen unterrichtete. Der Kaiser rühmt in seiner Schrift *Εἰς ἑαυτόν* I, 6 von ihm: *Παρὰ Διογνήτου (διδασκάλου) τὸ ἀκενόσπουδον, καὶ τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις, καὶ τὸ μὴ ὀρτυγοτροφεῖν μηδὲ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐπτοῆσθαι, καὶ τὸ ἀνέχεσθαι παρρησίας, καὶ τὸ οἰκειωθῆναι φιλοσοφίᾳ, καὶ τὸ ἀκοῦσαι πρῶτον μὲν Βακχίου εἶτα Τανδάσιδος καὶ Μαρκιανοῦ, καὶ τὸ γράψαι διαλόγους ἐν παιδί, καὶ τὸ σκίμποδος καὶ δορᾶς ἐπιθυμῆσαι, καὶ ὅσα τοιαῦτα τῆς ἑλληνικῆς ἀγωγῆς ἐχόμενα.* Dass dieser Lehrer des Kaisers Overbeck „eine ganz wahrscheinliche Erklärung der Adresse unseres Briefes an die Hand“ gegeben hat, darüber dürfen wir uns nach dem Bisherigen nicht mehr wundern. „Auch wenn dem Verfasser,“ sagt Overbeck S. 73, „eine Apologie des Justin selbst nie in die Hände gekommen war, so konnte ihm doch schon aus der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt sein, dass es Justin mit dem Kaiser Marc Aurel zu thun gehabt hatte, und ihm daher, wenn er sich auch für den Veranlasser des von ihm dem Justin untergelegten Sendschreibens nach einem Namen umsah, der eines Lehrers jenes weisen Kaisers nahe legen.“ Otto (Proleg. zu s. Ausgabe Cap. V, p. 48—56) weiss es sehr wahrscheinlich zu machen, dass er der rechte ist und alle im Vorhergehenden berührten zeitgeschichtlichen Momente stimmen auf's vortrefflichste damit überein. Von den Vermuthungen über den Grund, wodurch Diognetos zu

seiner Anfrage bei dem Verfasser des Briefes veranlasst worden sei, ist — darin stimme ich Hollenberg (a. a. O. S. 91) vollkommen bei, — nicht erforderlich ein Näheres zu sagen.

2. Das Verhältniss des Tertullianus zum Briefe an Diognetos.

Zum Schluss komme ich auf die im Eingange dieser Untersuchung berührte Frage zurück, ob wir denn — wie Overbeck behauptet — von der Tradition wirklich völlig im Stiche gelassen sind. So, wie die Sache jetzt liegt, müssen wir diese Frage verneinen. Es ist entschieden Lipsius' Verdienst, auf eine Reihe von Stellen aus Tertullianus aufmerksam gemacht zu haben, in welchen Worte und Wendungen aus dem Briefe an Diognetos wiederklingen. Overbeck gesteht zu (S. 84), dass dies der einzige Weg sei, seine Abhandlung zu widerlegen, erklärt aber (S. 85) kein einziges der angeführten Beispiele für schlagend. Auf diese selbst geht er nicht ein, sondern wendet sich gegen Lipsius' aus den von ihm angeführten Beispielen geschöpften Zweifel, „dass das Original nicht bei dem Plagiator Tertullian, sondern nur im Briefe an Diognet gefunden werden kann," findet eine solche Bezeichnung des Tertullianus „durch alles, was wir von seinen literarischen Entlehnungen wissen, durchaus nicht gerechtfertigt" und sucht sich der Ueberzeugungskraft des von Lipsius geführten Beweises durch die gerade bei Tertullianus mir wenigstens durchaus unwahrscheinliche Annahme zn entziehen, „dass er bei einem plagiatorischen Unternehmen einmal der leidende Theil gewesen sein könnte," tu welchem Zwecke er, da die Benutzung lateinischer Litteratur durch den Verfasser des Briefes an Diognetos Bedenken erwecken könnte, eine „seit dem 4. Jahrhundert, vielleicht aber auch schon früher," existirende „griechische Uebersetzung mindestens des Apologeticus des Tertullian" aus dem fast völligen Dunkel der literarischen Ueberlieferung heraufcitirt. Mit diesem dunklen Factor zunächst werden wir so lange zu rechnen uns nicht entschliessen können, als Dinge, die für die wissenschaftliche Erkenntniss völlig hell und durchsichtig sind, wie das compilatorische oder plagiatorische Ver-

fahren des Tertullianus, uns direct auf den von Lipsius betretenen Weg zurückweisen. Nachdem Ebert[1]) überzeugend nachgewiesen, dass und in welcher Art und Weise Tertullianus in seinem Apologeticum den „Octavius“ des Minucius Felix benutzt, ferner wichtige Stellen aus Justinus und Irenäos entlehnt, und damit den Nimbus der „Originalität,“ dessen sich der geistreiche Afrikaner bisher zu erfreuen hatte, zerstört hat; nachdem Bonwetsch[2]) ausserdem darauf auf-

---

1) A. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, S. Hirzel 1868. In directem Widerspruch mit Ebert's Ansicht steht E. Klussmann, der seinen Zweifel an der Richtigkeit des von jenem gelieferten Nachweises der Benutzung des Minucius Felix durch Tertullianus bei Gelegenheit einer Recension von Hauschild's „Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian“ in der Jenaer Lit.-Ztg. 1878, Nr. 4, S. 56 f. ausgesprochen hat. Brieflicher Mittheilung zufolge gründet er seine abweichende Ansicht, der übrigens auch H. Rönsch zustimmt, auf die massgebende Stelle des „Apologeticum“ (Cap. 25. 26), die seiner Ueberzeugung nach von Ebert falsch interpretirt ist. Ich kann dem ebensowenig beipflichten, als den Ausführungen Hartel's, welcher früher schon in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1869, S. 348—368 Ebert's Resultat angefochten hat. Bernhard Dombart hat nach meinem Dafürhalten auch hierin durchaus das Richtige getroffen, wenn er in seiner zuvor schon angeführten vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius“ des Minucius Felix S. 8, Anm. 3 von Hartel sagt: „Es gelingt diesem an einigen wichtigen Stellen nachzuweisen, dass Tertullian den Minucius nicht so flüchtig und ungeschickt benützt hat, als Ebert glaubte; dass er ihn aber überhaupt benützt hat, das wird nach der Untersuchung Ebert's trotzdem fest stehen. Auch Hartel behauptet übrigens nicht etwa, dass das umgekehrte Verhältniss stattgefunden und Minucius den Tertullian ausgeschrieben habe, sondern setzt für beide als Original eine verloren gegangene ältere Apologie in lateinischer Sprache voraus. Ehe man aber zu einer solchen schwer zu controlirenden Hypothese seine Zuflucht nimmt, müsste Ebert doch vollständiger widerlegt sein.“ Ebert hat selbstverständlich das Resultat seiner Abhandlung vom Jahre 1868 in seine gründliche und ausführliche „Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande“ Bd. I („Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl's des Grossen.“ Leipzig, F. C. W. Vogel. 1874) S. 25 aufgenommen und demgemäss Minucius Felix an die Spitze der christlich-lateinischen Literatur gestellt.

2) Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht. Bonn, A. Marcus. 1878. S. 47.

merksam gemacht, dass Tertullianus wahrscheinlich auch die apologetischen Schriften des Apollinaris und Miltiades benutzt, sowie in seiner Schrift gegen Praxeas des Hippolytos Werk gegen Noetos zur Vorlage gehabt hat: kann es auf Grund der Vergleichung der folgenden Stellen keinem gegründeten Zweifel mehr unterliegen, dass Tertullianus auch den Brief an Diognetos gekannt und benutzt hat.

Hinsichtlich des vom Verfasser des Briefes im 1. Capitel berührten heidnischen Vorwurfs der Neuheit des Christenthums (τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον) verweist Lipsius auf Tert. Apol. 37: „hesterni sumus," ein Ausdruck, der ja eine starke rhetorische Uebertreibung enthält, aber sehr wohl durch jenes νῦν καὶ οὐ πρότερον veranlasst sein kann. In rhetorischer Ausführung und Erweiterung nämlich erscheinen fast alle hier anzuführenden Stellen; oft genügte nur ein Wort, um, wie schon Ebert in Bezug auf des Tertullianus Verhältniss zu Minucius Felix (a. a. O. S. 377 od. 59) nachgewiesen, bei des Afrikaners lebhafter Phantasie neue, eigenthümliche Ideenassociationen in ihm zu erwecken.

So ist es mir wenigstens nicht zweifelhaft, dass die von Lipsius nicht erwähnten Stellen des Briefes Cap. 5, 4: κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη und Cap. 6, 2: ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις — Tertullianus zu folgenden rhetorischen Ausführungen veranlasst haben: Apol. 37 „vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum," womit Apol. 1 verglichen werden kann: „Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento moerent": eine Stelle, welche Tertullianus fast wörtlich in den Anfang der wahrscheinlich nicht lange nach dem Apologeticum, d. h. nach dem Herbst 197, geschriebenen Schrift ad nationes (I, 1) hinübergenommen hat.

Lipsius vergleicht ferner „die Ausführung von der

Misshandlung und Geringschätzung der Götter durch ihre eigenen Verehrer Epist. c. 2 mit Tert. Apol. 12 (ad nation. I, 10), eine Parallele, welche um so auffälliger ist, da Tert. nur hier auf die Götterbilder (die simulacra ipsa) zu reden kommt.“ Der Verfasser redet dort 2, 3 in rhetorischen Fragen von den Thätigkeiten des Bildhauers, des Erzgiessers und Töpfers bei Herstellung der Götterbilder und fährt fort: *οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις τούτων εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι ἣν ἕκαστον αὐτῶν ἑκάστῳ εἰκάζειν μεταμεμορφουμένον; οὐ τὰ νῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης ὄντα σκεύη γένοιτ᾽ ἄν, εἰ τύχοι τῶν αὐτῶν τεχνιτῶν, ὅμοια τοιούτοις; οὐ ταῦτα πάλιν τὰ νῦν ὑφ᾽ ὑμῶν προσκυνούμενα δύναιτ᾽ ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκεύη ὅμοια γενέσθαι τοῖς λοιποῖς;* — Diese Stelle offenbar hat Tertullianus vor Augen, wenn er Apol. 12 schreibt: „quantum autem de simulacris ipsis, nihil aliud deprehendo, quam materias sorores esse vasculorum instrumentorumque communium, vel ex iisdem vasculis et instrumentis quasi fatum consecratione mutantes, licentia artis transfigurante, et quidem contumeliosissime et in ipso opere sacrilege, ut revera nobis maxime, qui propter deos ipsos plectimur, solatium poenarum esse possit, quod eadem et ipsi patiuntur, ut fiant.“ Von der Verachtung, welche die Heiden den Göttern bezeigen, sagt der Verfasser des Briefes an derselben Stelle 2, 7: *ὑμεῖς γὰρ οἱ νῦν νομίζοντες καὶ σεβόμενοι* (nämlich *τούτους θεούς*), *οὐ πολὺ πλέον αὐτῶν καταφρονεῖτε; οὐ πολὺ μᾶλλον αὐτοὺς χλευάζετε καὶ ὑβρίζετε* . . . . . (folgen Participia, die Art und Weise näher darlegend): worauf gerade Tertullianus Ausdruck ad Scap. 2: „Longum est, si retexamus, quibus aliis modis et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis“ — zurückzuführen sein dürfte.

Zu dem vom Verfasser des Briefes im 3. Capitel ausgesprochenen „Urtheil über den jüdischen Cultus“ bildet zwar Tert. Apol. 21 — wie Lipsius anführt — keine Parallele; wohl aber scheint mir wenigstens Tertullianus an derselben Stelle aus dem Anfang des 4. Capitels ganz bestimmte, zur Charakteristik der jüdischen Religion dienliche Einzelheiten wörtlich entlehnt zu haben. Man vergleiche:

Epist. ad Diogn. 4, 1.

Ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις ψοφοδεές, καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν, καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν, καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου οὐ νομίζω σε χρῄζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν.

Tert. Apol. 21.

neque de victus exceptionibus, neque de sollemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis.... cum Iudaeis agimus.

In hervorragender Weise haben die Gedanken und Ausdrücke des 5. Capitels unseres Briefes Tertullianus Anlass geboten, sich ihrer zu bemächtigen und sie in der ihm eigenen Weise, in blendender rhetorischer Umhüllung wiederzugeben. Hier ist es wohl am Orte an Ebert's gerade auf diesen Punkt bezügliches Urtheil in seiner musterhaften Arbeit über „Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix" zu erinnern. Tertullianus hat, sagt er S. 382 (64), „das von seinen Vorgängern Entlehnte sich meist in ganz eigenthümlicher Weise angeeignet, ihm entweder durch die Art der Verwendung, oder durch die formelle Behandlung den Stempel seines Genius aufgeprägt. Eben darum zweifelte man auch nicht, dass es sein Eigenthum sei. Das ganze Werk erscheint auf den ersten Anblick wie aus einem Gusse, da das originelle lebhafte Colorit des Stiles ihm eine merkwürdige Einheit der Stimmung verleiht, durch seinen blendenden Glanz die Mängel der Composition verdeckt, und das Entlehnte in dieselben schimmernden Farben kleidet als das selbständig Verfasste." Dies muss man sich gegenwärtig halten, um des Tertullianus Verhältniss auch zum Briefe an Diognetos richtig zu verstehen, zunächst also zum 5. Capitel.

Schon Keim (Prot. Krchztg. 1872, Nr. 14) und Lipsius haben mit Recht auf die frappant verwandte Stelle Tert. Apol. 42 verwiesen, eine Stelle, welche ich schon im 5. Abschnitt herangezogen. Die gemeinten Worte umschreiben in rhetorischer Erweiterung offenbar nur den Anfang des 5. Capitels, wie eine einfache Zusammenstellung ergiebt.

Epist. ad Diogn. 5, 1 ff.	Tert. Apol. 42.
Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν .... κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.	Sed alio quoque iniuriarum titulo postulamur, et infructuosi in negotiis dicimur. Quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis?.... Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.

Nicht bemerkt bisher ist die Benutzung eines anderen Gedankens desselben Capitels. Von den Christen sagt der Verfasser 5, 5: *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη ... 9. ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.* Tertullianus giebt denselben Apol. 1 so wieder: „Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in coelis habere."

In derselben Weise ist das auch von Lipsius angeführte (5, 7) *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην*[1])

1) Ich lese mit Overbeck nach des Maranus schöner Conjectur *κοίτην* statt des überlieferten *κοινήν*. Otto's Versuch (Corp. apolog. vol. III. p. 178), aus *κοινήν* einen Hinweis auf die *Θυέστεια δεῖπνα* herauszudeuten, scheint mir nicht geglückt zu sein; vielmehr sehe ich gerade des Maranus Vermuthung *κοίτην*, worin, mit anderen Worten, eine Beziehung auf die *Οἰδιποδείους μίξεις* unverkennbar sein dürfte, durch Tertullianus überzeugend bestätigt.

von Tertullianus benutzt in Apol. 39: „Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores: in isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent.“ In derselben Weise endlich auch der Schluss des 5. Capitels §. 17: *τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν* in Apol. 1: „Quid enim iniquius, quam ut oderint homines, quod ignorant, etiamsi res meretur odium? Tunc etenim meretur, cum cognoscitur, an mereatur. Vacante autem meriti notitia, unde odii iustitia defenditur quae non de eventu, sed de conscientia probanda est? Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quod non debeant odisse?“ (Vgl. ad nation. I, 1).

Mit der Anführung von 6, 9: *Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον,* das in Apol. 50: „Plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum“ — deutlich wiederklingt, haben wir die Reihe derjenigen Stellen erschöpft, von denen es unzweifelhaft ist, dass Tertullianus den Brief an Diognetos in der einen oder andern ihm eigenthümlichen Weise benutzt hat.

Nicht hierher zu gehören scheinen mir folgende drei von Lipsius angeführte Stellen:

1) Cap. 5, 10: *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις* vgl. mit Apol. 37: „legibus obsequentes,“ denn in der letzteren Stelle, die vollständig lautet: „Quoties enim in Christianos desaevitis, partim animis propriis, partim legibus obsequentes?“ — bezieht sich das Participium „obsequentes“ auf die Heiden und nicht auf die Christen. — 2) Die Logoslehre in Cap. 7 vgl. mit Apol. 21. Aber die von Tertullianus gegebene Begründung stützt sich unter Zuhülfenahme stoischer Philosopheme auf ganz andere Schriftstellen, als die an jener Stelle des Briefes, welche, wie zuvor schon hervorgehoben wurde, stark gnostischen Charakter trägt. — 3) Cap. 8 (philosophische Meinungen über Gottes Wesen) wozu zu vergl. Apol. 46. Allein dieser Vergleich ist unzutreffend, weil die kurze Notiz unseres Verfassers über die Philosophen, 8, 2: *ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν (οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν), οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ'*

ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ — von Tertullianus in jenem den Epilog seines Werkes beginnenden Capitel auch nicht im entferntesten berührt wird. Tertullianus zeigt vielmehr Cap. 46 an der verschiedenen Art der Behandlung, welche die doch auch die heidnischen Götter bekämpfenden Philosophen und die Christen von den Heiden erfahren, dass das Christenthum nicht eine Art von Philosophie sei, erörtert sodann den Unterschied zwischen beiden und beweist, dass die Philosophen, wie des Thales Beispiel lehre, nichts von Gott wissen und dass es mit ihrer Sittlichkeit schlimm bestellt sei, wofür Beispiele angeführt werden. Die einzige Erwähnung des Thales aber, auf den ja sicherlich, ohne ihn zu nennen, auch der Verfasser des Briefes an Diognetos blickt, wird man nicht als Beweis der Benutzung des Briefes durch Tertullianus anführen können, da Ebert (a. a. O. S. 368 oder 50) überzeugend nachgewiesen hat, worauf jener offenbare Irrthum bei Tertullianus zurückzuführen ist.

Doch kommen diese letzten drei Stellen und ihre vermeintliche Benutzung durch Tertullianus auch immerhin in Wegfall: soviel, meine ich, ist durch die voraufgehenden Erörterungen bewiesen, dass Tertullianus thatsächlich den Brief an Diognetos benutzt hat. Ob derselbe ausserdem den Brief an Diognetos in seiner uns nicht erhaltenen Schrift „contra Apelleiacos“ des Weiteren erwähnt und besprochen hat, ist natürlich bei dem dermaligen Stande der Dinge nicht mehr zu entscheiden; jedoch erscheint es mir aus dem Grunde höchst unwahrscheinlich, weil er, der leidenschaftliche Polemiker, der im Verunglimpfen seiner Gegner, besonders auch des Apelles, wie wir gesehen, so Starkes leistet, schwerlich genug Objectivität und Gerechtigkeitsgefühl besass, um die Schrift eines Gegners, welche für den wahrhaft christlichen Sinn ihres Verfassers ein so ehrenvolles Zeugniss ablegt, wie der Brief an Diognetos, neidlos anzuerkennen und mit Unbefangenheit zu würdigen: ein schriftstellerisches Erforderniss, das den christlichen Wortführern in demselben Masse allmählich abhanden gekommen zu sein scheint, als die erstarkende

Kirche die häretischen Elemente ausschied und alle freieren, wissenschaftlichen Regungen, welche ja besonders von Origines [1]) ausgingen, je länger je energischer schonungslos unterdrückte, während sie andererseits Schriften gefeierter Männer in das Dunkel jahrhundertelanger Vergessenheit versinken liess, wenn dieselben dem kirchlichen Rufe ihrer Verfasser geschadet haben würden. [2]) Gewonnen ist durch diesen Nachweis jenes Zeugniss der äusseren Tradition, aus dessen vermeintlichem Mangel Overbeck zunächst den Muth zu einer Kritik des Schriftwerks geschöpft hat, welche dasselbe nicht bloss aus dem schon durch die handschriftliche Ueberschrift angedeuteten und von allen Gelehrten bisher festgehaltenen zweiten Jahrhundert hinauswies, sondern es sogar für eine Fiction der nachconstantinischen Zeit in unbestimmter Ausdehnung, ja des ältesten Humanismus erklärte. Damit sind wir zum Anfang dieser Abhandlung zurückgekehrt. Es bliebe vielleicht noch übrig, über den

3. Ort der Abfassung des Briefes

wenigstens eine Vermuthung zu äussern. Nach meinem Dafürhalten ist die Schrift wahrscheinlich in Rom

---

1) Mit welchem fanatischen Hasse die Lehren und Schriften des Origenes von den alten Ketzerrichtern der griechischen Kirche verfolgt und vernichtet wurden, ist bekannt. Noch in des Patriarchen Nikephoros (gest. 828) *Χρονογραφικὸν σύντομον* (Niceph. archiepisc. Constant. op. hist. ed. De Boor. Leipzig, Teubner. 1880. p. 94), das freilich von anonymen Verfassern bis in's 10. Jahrhundert fortgesetzt und überarbeitet wurde, ist Origenes mit dem Epitheton *ὁ κακόφρων* den orthodoxen Zeitgenossen genügend gekennzeichnet. Ebenso versäumt Zonaras (der bis 1118 schreibt) nicht, in seinem Geschichtswerke XII, 20 (ed. Dindorf, vol. III. p. 133 ff.) dem Origenes (*τῷ ἀθλίῳ ἐκείνῳ*!) ein langes Sündenregister vorzuhalten; *οὐ τοῖς* — sagt er, um nur Einiges daraus hervorzuheben — *τῶν πρὸ αὐτοῦ πατέρων ἱερῶν ἠκολούθησε δόγμασιν, ἀλλ᾽ ἑαυτῷ θαρρήσας καινῶν δογμάτων εἰσαγωγεὺς ἐχρημάτισε, καὶ βλασφημίας εἴς τε τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ εἰς τὴν θείαν ἐνανθρώπησιν ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐξηρεύξατο, καὶ πάσης σχεδὸν αἱρέσεως ἐγένετο ἀρχηγός.*

2) Vgl., was z. B. die literarische Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea betrifft, Victor Ryssel's gründliche und sehr verdienstliche Schrift über „Gregorius Thaumaturgus“ (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880) S. 9.

geschrieben. So wie Keim für den Ἀληθὴς λόγος des Celsus wegen seiner Kenntniss mancher gnostischer Parteien, Marcion, Valentinus, Marcellina, und besonders wegen der in der umfangreichen Schrift und bei Berücksichtigung ihres nächsten Zweckes naturgemäss zahlreicheren äusseren Beziehungen, wie „die starke Betonung der römischen Religionsgesetze, der Einblick in die Nothstände des Reichs, des Kaisers, der patriotische Kummer und die patriotische Mahnung an die Christen" (Keim, Celsus S. 274) auf Rom schloss: so dürfte auch der stark gnostische Charakter des Briefes an Diognetos, besonders wenn, wie ich wenigstens in vielfacher Hinsicht wahrscheinlich zu machen suchte, der greise Gnostiker Apelles der Verfasser sein sollte, sowie die Erwähnung des Diognetos, den wir uns doch am kaiserlichen Hofe zu denken haben, auf Rom als höchst wahrscheinlichen Abfassungsort hinweisen. Damit würde stimmen, dass es in der griechischen Literatur an jeder Spur einer Kunde von dem Briefe an Diognetos fehlt, da (vgl. Harnack, de Apellis gnosi monarchica p. 91. Anm. 2) des Apelles Schüler vermuthlich niemals nach Griechenland und Kleinasien gekommen sind. Erklären aber würde sich aus diesem römischen Ursprung der Schrift die frühzeitige Benutzung durch Tertullianus, der nach Harnack (a. a. O. S. 16) in den ersten Jahren des Kaisers Septimius Severus (193 bis 211) noch in Rom war und damals nach mehrjährigem Aufenthalt die ewige Stadt verliess und nach Carthago zurückkehrte. In Rom hätte er alsdann wahrscheinlich damals die wohl von Anfang an anonym umlaufende Schrift kennen gelernt, und auf seine Vermittelung würde endlich auch die nur noch in der afrikanischen Kirche bei Arnobius, wie ich an einer früheren Stelle dieser Arbeit nachzuweisen mich bemühte, sich findende Kenntniss des Briefes an Diognetos zurückzuführen sein.

Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea.

Victor Ryssel's sorgfältige und dankenswerthe Schrift über „Gregorius Thaumaturgus" (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880), in welcher der Verfasser eingehende Untersuchungen über das Leben und die Schriften des Gregorios von Neocäsarea, jenes bekannten begeisterten Schülers des grossen Origenes, anstellt und zum ersten Male eine deutsche Uebersetzung „zweier bisher unbekannter Schriften"[1]) des Gregorios aus dem Syrischen („An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes") veröffentlicht, giebt mir Veranlassung, einige der von Ryssel aufgestellten chronologischen Bestimmungen, besonders soweit sie mit dem uns erhaltenen Briefe des Origenes an Gregorios im Zusammenhang stehen, noch einmal genauer zu untersuchen. Vergegenwärtigen wir uns darum an der Hand der Ueberlieferung kurz die Hauptthatsachen aus dem Leben des Gregorios bis zur muthmasslichen Abfassungszeit jenes beachtenswerthen historischen Documentes. Das Wichtigste theilt uns Gregorios selbst mit in seinem *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος,*[2]) von welchem Eusebios (Hist. eccl. VI, 30), Sokrates (Hist. eccl. IV, 27) und Hieronymus (De viris illustribus cap. LXV) in ihren Mittheilungen fast durchweg abhängig sind, während wir des

1) Inwieweit dieses Wort Ryssel's — es ist dem Titel seiner Schrift entnommen — der Einschränkung bedarf, wird in anderem Zusammenhange zu zeigen sein.

2) Ich citire die Schrift nach dem Texte von Lommatzsch in dessen Ausgabe des Origenes vol. XXV, p. 339—381.

Gregorios von Nyssa *Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργὸν γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας* mit seinen legendenhaften Ausschmückungen der einfachsten Thatsachen und seinen Wunderberichten vorläufig gänzlich unberücksichtigt lassen.

Gregorios — bevor er Christ ward, Theodoros genannt — war in Neocäsarea in Pontus[1]) geboren, wo er mit seinem Bruder Athenodoros in heidnischer Umgebung aufwuchs. Im Alter von vierzehn Jahren seines Vaters beraubt, wurde er von seiner Mutter, die dem Knaben eine seiner edlen Abkunft entsprechende Erziehung zu geben beabsichtigte, einem Redner zur Ausbildung überwiesen, während er selbst gar bald durch den Einfluss eines seiner Lehrer, der ihn in der lateinischen Sprache unterrichtete, zum Studium der Rechtswissenschaft sich bestimmen liess. Zu diesem Zwecke begab er sich, von seinem Bruder begleitet, nach Berytus, das, wie er selbst sagt (Cap. 5, S. 352), um jene Zeit „in dem Rufe stand, mehr römisches Gepräge zu tragen und eine Pflanzschule der Jurisprudenz zu sein.“ Nun hatte gerade damals der Statthalter von Palästina unerwartet des Gregorios Schwager, einen tüchtigen Rechtsgelehrten, zu seiner persönlichen Unterstützung in der Verwaltung des Landes zu sich nach Cäsarea berufen, und dieser wollte seine Frau in nicht gar langer Frist sich nachkommen lassen und die beiden Brüder zugleich mit ihr zu sich nehmen. Letztere gingen eben mit dem Plane um, irgend eine Reise anzutreten, als ein Soldat mit der schriftlichen Weisung von Cäsarea eintraf, die Frau mittelst angewiesenen Staatsfuhrwerks wohlbehalten dorthin zu befördern und die Brüder als Reisebegleiter mitzubringen, denen überdies durch den rechtsgelehrten Schwager und dessen Verwandte allerlei Förderung in ihren Studien in Aussicht gestellt wurde. So

---

1) Die Stadt war am Lycus, jetzt Germilü- oder Kalkyt-Irmak, einem Nebenflusse des in den Pontus Euxinus sich ergiessenden Iris, jetzt Jeschil-Irmak, gelegen. Ihr Name lautete früher Cabira, später Sebaste, heutzutage heisst sie Niksâr, was ersichtlich eine Verstümmelung von Neocäsarea ist.

entschlossen sie sich denn zur Reise nach Cäsarea (Cap. 5, S. 350—353). Hier wurden nun aber Beide durch Origenes, den sie zunächst der Merkwürdigkeit wegen zu sehen und zu hören wünschten, derartig gefesselt, dass sie den anfänglich wiederholt gefassten Plan, heimlich von ihm weg nach Berytus oder in die Heimath zu entweichen (Cap. 6, S. 354), aufgaben und nun in Cäsarea blieben, ganz hingegeben dem bewunderten und hochverehrten Lehrer, der sie durch die Bande der Freundschaft und die mit tiefer Weisheit geleiteten Studien der Dialektik, der Geometrie und Astronomie (Cap. 11, S. 366) für die Beschäftigung mit den heiligen Schriften und der christlichen Wissenschaft und damit allmählich für das Christenthum gewann. „Quorum cum egregiam indolem vidisset Origines,“ — sagt Hieronymus de viris illustr. c. LXV — „cohortatus est eos ad philosophiam, in qua paulatim fidem Christi subintroducens sui quoque sectatores reddidit.“

Hier fragt es sich zunächst, in welches Jahr wir die Begegnung des Theodoros mit Origenes, jenen entscheidenden Wendepunkt im Leben des jungen Rechtsgelehrten, dessen der Christ gewordene Gregorios als seines „ehrenvollsten Tages, an dem für ihn zum ersten Male die Sonne der Wahrheit aufzutauchen begann,“ in seinem Panegyrikos (Cap. 6, S. 354) mit inniger Dankbarkeit sich erinnert, zu versetzen haben.

Ein festes Datum, von dem wir ausgehen müssen, ist uns aus dem Leben des Origenes bekannt. Eusebios nämlich berichtet (Hist. eccl. VI, 26), Origenes sei im zehnten Jahre des Kaisers Alexander Severus von Alexandria nach Cäsarea übergesiedelt (*τὴν ἀπ' Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος*). Da nun Heliogabalus, dies Scheusal auf dem Kaiserthrone, im Anfang des Monats März des Jahres 222 von den Prätorianern ermordet wurde, und der tugendhafte Alexander Severus seinem Vetter sofort[1]) folgte, so ist das zehnte Jahr seiner

1) Gibbon nennt (Gesch. des allm. Sinkens u. endl. Unterganges des röm. Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil Bd. I, S. 151, Anm. 1) als Todestag des Heliogabalus den 10. März 222, Grosse (Comment.

Herrschaft das Jahr 231. An ihm ist als dem durch die ältesten und besten Handschriften des Eusebios (2 codd. Paris. aus dem 10. und 13. Jahrhundert und 1 cod. Venet. aus dem 10. Jahrhundert) überlieferten festzuhalten, während es auch um die äussere Bezeugung der Variante *δωδέκατον*, die in jüngeren Pariser Handschriften des 16. Jahrhunderts und in des Nikephoros Kirchengeschichte aus dem 14. Jahrhundert sich findet, schwach bestellt ist. Schwerer wiegen selbstverständlich innere Bedenken; das Jahr 233 würde uns in die unerträglichsten Widersprüche verwickeln. So würden wir, da Gregorios selbst im Eingange seines Panegyrikos von 8 Jahren redet, die er bei Origenes oder unter dessen Einfluss zugebracht, auf das Jahr 241 gerathen, während doch Origenes schon 240 sich auf die Reise nach Athen begeben hatte.[1] Wir werden also bei dem Jahre 231 als demjenigen stehen bleiben müssen, mit welchem des Origenes und des Gregorios längerer Aufenthalt in Cäsarea beginnt. In diesem Falle nämlich findet auch die von des Gregorios eigenen Worten abweichende Angabe des Eusebios (Hist. eccl. VI, 30) und Hieronymus (De viris illustr. c. LXV), die beiden pontischen Brüder hätten einen fünfjährigen Unterricht bei Origenes genossen, die beste Erklärung. Denn als nach fünf Jahren 235 Alexander Severus ermordet und der rohe Maximinus Thrax sein Nachfolger wurde, begann dieser eine Christenverfolgung, *ὃς δὴ κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον, ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα, διωγμὸν*

---

zu Eutrop. VIII, 22) und Peter (Zeittafeln der Röm. Gesch., Halle 1854, S. 121) den 11. März, während in dem von Lampridius (V. Alex. Sev. c. 6.) aus der Staatszeitung (ex actis urbis) mitgetheilten Ausschnitt vom 6. März (a. d. pridie nonas Martias) die Senatoren dem nach längerem Zögern im geweihten Tempel der Concordia erscheinenden Alexander Severus jubelnd zurufen: Di te ex manibus inpuri eripuerunt, di te perpetuent. inpurum tyrannum et tu perpessus es, inpurum et obscaenum et tu vivere doluisti, di illum eradicarunt, di te servarunt. infamis imperator rite damnatus. felices nos imperio tuo, felicem rem publicam. infamis unco tractus est ad exemplum timoris.

1) Vgl. Redepenning, Origenes II, S. 59, Anm. 1, an welchen sich Ryssel, Gregorius Thaumaturgus S. 12 und 13 durchweg anschliesst.

ἐγείρας, — berichtet Eusebios (Hist. eccl. VI, 28) — *τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει.* Ob dieselbe, was aus des Eusebios Ausdruck (vgl. VI, 28) direct nicht zu entnehmen ist, volle drei Jahre, d. h. bis zum Tode des Maximinus 238, oder, was mir wenigstens durchaus wahrscheinlich ist, nur bis etwa zum Mai des Jahres 237, einem Zeitpunkt, in welchem das Volk in Nordafrika den älteren Gordianus sammt seinem Sohne zu Kaisern ausrief, und von welchem an, nach kurzer Herrschaft dieser Beiden, Maximinus bis zu seiner Ermordung vor Aquileja im Frühjahr 238 an nichts Anderes zu denken Zeit hatte, als die beiden vom Senat ernannten Gegenkaiser Maximus und Balbinus, denen noch der dritte Gordianus vom Volke als Cäsar beigesellt war, mit den Waffen wieder zu beseitigen: das ist bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung jetzt nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu entscheiden. Wenn aber die Verfolgung, wie ich aus der Combination der angeführten historischen Thatsachen zu erschliessen suchte, wahrscheinlich nur bis zum Mai des Jahres 237 dauerte, so würde es uns nicht verwehrt sein anzunehmen, dass des Gregorios Studien unter der unmittelbaren Leitung des Origenes nicht mehr als zwei Jahre unterbrochen waren. Sie würden dann, wenn anders auch Origenes es wagte, schon 237, als des Maximinus Macht und Ansehn im ganzen Süden und Osten des Reiches total erschüttert und untergraben und, wie vielleicht aus einer Notiz über Philippus Arabs, den späteren Kaiser, bei Zonaras (XII, 19: *ἔπαρχος μὲν γὰρ κἀκεῖνος γενέσθαι ἱστόρηται, ἀλλ' Αἰγύπτου, καὶ οὐ τοῦ δορυφορικοῦ*) geschlossen werden darf, der den Christen so geneigte Philippus muthmasslich damals kaiserlicher Statthalter in Aegypten war, und nicht erst, wie Redepenning (Orig. II, S. 55) und Ryssel (S. 13) annehmen, 238, nach Cäsarea zurückzukehren, in jenem Jahre fortgesetzt und zum Abschluss gebracht sein. Denn, sei's im folgenden Jahre 238, sei's 239, muss Gregorios, da Origenes bereits 240 sich nach Athen begab, „convocata grandi frequentia ipso quoque praesente Origene“ (Hieronym. a. a. O.) in Cäsarea seine

Dank- und Abschiedsrede gehalten und dann mit seinem Bruder Athenodoros die Rückreise in die Heimath angetreten haben. Von Beider durch Origenes ihnen während ihres palästinensischen Aufenthalts gegebenen theologischen Ausbildung rühmt Eusebios (Hist. eccl. VI, 30): *τοσαύτην ἀπηνέγκαντο περὶ τὰ θεῖα βελτίωσιν, ὡς ἔτι νέους* — „admodum adulescens“ sagt Hieronymus von Gregorios, so dass dieser damals wenig über dreissig Jahre, das nach altem Herkommen erforderliche Alter eines Bischofs, alt sein konnte, mithin etwa um das Jahr 210 geboren sein muss — *ἄμφω ἐπισκοπῆς τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἀξιωθῆναι.*

„Aber mit dieser Abschiedsrede des Gregor“, sagt Ryssel (S. 3), „hört auch die streng historische Ueberlieferung über das Wirken dieses bedeutenden Schülers des ersten der morgenländischen Kirchenlehrer auf, und nur der Brief des Origenes an Gregor macht uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt.“ Im Anschluss an Redepenning (Orig. II, S. 59, vgl. Anm. 1), dem wohl schon Fabricius (Biblioth. Graeca Vol. VII, p. 230) den Weg wies, verlegt Ryssel die Abfassung des Briefes in das Jahr 240 und lässt ihn von Nicomedia aus, wo Origenes auf der Durchreise sich aufhielt, geschrieben sein. Wenn derselbe nun nichts weiter zu besagen hätte, als dass er, wie Ryssel (S. 13) seinen Inhalt ganz im Allgemeinen charakterisirt, durchaus dem entsprechend ist, „was wir über die Absichten Gregors bei seiner Rückkehr in seine Heimath wissen: er hatte die juristische Laufbahn im Auge, aber Origenes ermahnt ihn, „er solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen““: — so würde allerdings die Summe dessen, worüber nur er „uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt“ macht, eine ziemlich geringfügige sein. Aber ich behaupte, der Brief enthält mehr, wenn er uns auch völlig den Dienst versagt bei dem Versuche, mittelst seiner den weiteren Lebensgang des grossen pontischen Kirchenlehrers mit historischem Lichte zu erhellen. Um diese meine Behauptung zu beweisen, er-

scheint es mir dringend nothwendig, Origenes selbst zum Worte kommen zu lassen. Sein Brief an Gregorios findet sich in der von Gregorios von Nazianz im Verein mit seinem Freunde Basilios von Cäsarea in ihrer selbstgewählten pontischen Einsamkeit aus des Origenes Werken veranstalteten exegetischen Chrestomathie, die wir unter dem Namen *Ὠριγένους Φιλοκαλία* besitzen, im 13. Cap. unter der Ueberschrift: *Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.* Ich gebe den Text so, wie ihn Spencer in seiner mit des Origenes Werk *Κατὰ Κέλσου* verbundenen Specialausgabe der *Φιλοκαλία* (Cambridge 1658) nach einem Cod. Reg. veröffentlichte, verglichen mit dem von Lommatzsch in seiner Gesammtausgabe des Origenes Bd. I und. Bd. XXV, mit wenigen sachlichen und sprachlichen Erläuterungen sowie denjenigen Verbesserungen, welche nach den von J. Tarinus aus zwei der Bibliothek des Thuanus angehörigen Codices mitgetheilten Lesarten oder aus andern Gründen nothwendig erscheinen.

Χαῖρε ἐν θεῷ, κύριέ μου σπουδαιότατε καὶ αἰδεσιμώτατε υἱὲ Γρηγόριε, παρὰ Ὠριγένους.

Ἡ εἰς σύνεσιν, ὡς εὖ οἶσθα, εὐφυία ἔργον φέρειν δύναται ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἄγον ἐπὶ τὸ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τέλος ἐκείνου, ὅπερ ἀσκεῖν τις βούλεται. Δύναται οὖν ἡ εὐφυία σου Ῥωμαῖόν σε νομικὸν
5 *ποιεῖν τέλειον, καὶ Ἑλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἐλλογίμων αἱρέσεων. Ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυίας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε, τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμόν, ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ηὐξάμην παρα-*

---

1. Sinn: *Quae ad intelligentiam comparata est indoles, ut tute nosti, si exercitatio accesserit, opus expromere potest, quod rel. (Tarinus).* — 7. *τελικῶς*] *τελικῶν* utr. cod. Thuan. — 8. *ποιητικῶς*] *ποιητικῶν* utr. cod. Thuan.] Spencer und Lommatzsch (Orig. opera vol. I, p. 1 und vol. XXV, p. 66) interpungiren: *ποιητικῶς δέ. Διὰ τοῦτ' ἂν.*. Die im Text gegebene, unbedingt richtige Interpunction schon bei Tarinus und De la Rue; *ποιητικά=τὰ ποιοῦντα τὸ τέλος* vgl. *ποιητικῶς ὑγιείας* Aristot. Top. I, 15.

λαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προ- 10
παιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἵν᾽, ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ᾽ ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλο- 15
σοφίας πρὸς Χριστιανισμόν. Καὶ τάχα τοιοῦτό τι αἰνίσσεται τὸ ἐν Ἐξόδῳ γεγραμμένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ, ἵνα λεχθῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ αἰτεῖν παρὰ γειτόνων καὶ συσκήνων σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν· ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους εὕρωσιν ὕλην πρὸς τὴν κατα- 20
σκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς θεὸν λατρείαν. Ἐκ γὰρ ὧν ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ, τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἁγίων κατεσκεύασται, ἡ κιβωτὸς μετὰ τοῦ ἐπιθέματος καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ ἡ χρυσῆ στάμνος, ἐν ᾗ ἀπέκειτο τὸ μάννα τῶν ἀγγέλων 25
ὁ ἄρτος. Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ καλλίστου τῶν Αἰγυπτίων εἰκὸς γεγονέναι χρυσοῦ· ἀπὸ δὲ δευτέρου τινὸς παρ᾽ ἐκεῖνον ἡ στερεὰ δι᾽ ὅλου χρυσῆ λυχνία, πλησίον τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος, καὶ οἱ ἐπ᾽ αὐτῆς λύχνοι, καὶ ἡ χρυσῆ τράπεζα, ἐφ᾽ ἧς ἦσαν οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, καὶ 30

---

10. *ἐγκύκλια*] Aristoteles erwähnt an mehreren Stellen (Eth. Nicom. I, 3. Bekk. p. 5, 15; de coelo I, 3; de anima I, 4) *λόγοι ἐγκύκλιοι, λόγοι ἐν κοινῷ*, die nach Stahr (Aristotelia II, S. 270) identisch sind mit den von dem Philosophen wiederholt genannten *λόγοις ἐξωτερικοῖς*, d. h. Schriften, welche für ein nicht philosophisch gebildetes Publicum geschrieben waren. Zu den von Diogenes Laertius V, 26 im Kataloge der Aristotelischen Schriften aufgeführten *Ἐγκυκλίων α. β.* bemerkt Scaliger: „*Hoc est, ut ego iudico, atque ut omnino verum est, τῆς ἐγκυκλίου παιδείας. Si qui aliter interpretantur, plane sunt πάσης ἐγκυκλίου παιδείας ἄπειροι. Unum Thomam Aquinatem excipio, cui non tam attribuenda est eius rei ignoratio, quam infelici eius saeculo.*“ Für die richtige Bestimmung des Sinnes, in welchem Origenes hier das Wort gebraucht, ist besonders lehrreich die aus seines Lehrers Clemens Alexandrinus I. Buche der *Στρώματα* von Tarinus citirte Stelle: *ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν· οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. Ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.*

μεταξὺ ἀμφοτέρων τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον. Εἰ δέ τις ἦν τρίτος καὶ τέταρτος χρυσός, ἐξ ἐκείνου κατεσκευάζετο τὰ σκεύη τὰ ἅγια· καὶ ἀπὸ ἀργύρου δὲ Αἰγυπτίου ἄλλα ἐγίνετο· ἐν Αἰγύπτῳ γὰρ παροικοῦντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τοῦτο
35 ἀπὸ τῆς ἐκεῖ παροικίας κεκερδήκασι, τὸ εὐπορῆσαι τοσαύτης ὕλης τιμίας εἰς τὰ χρήσιμα τῆς λατρείας τοῦ θεοῦ. Ἀπὸ δὲ Αἰγυπτίου ἱματισμοῦ εἰκὸς γεγονέναι ὅσα ἐδεήθη ἔργων, ὡς ὠνόμασεν ἡ γραφή, ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν μετὰ σοφίας θεοῦ τὰ τοιάδε ἱμάτια τοῖς
40 τοιοῖσδε, ἵνα γένηται τὰ καταπετάσματα καὶ αἱ αὐλαῖαι αἱ ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι. Καὶ τί με δεῖ ἀκαίρως παρεκβαίνοντα κατασκευάζειν, εἰς ὅσα χρήσιμά ἐστι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ τὰ ἀπὸ Αἰγύπτου παραλαμβανόμενα, οἷς Αἰγύπτιοι μὲν οὐκ εἰς δέον ἐχρῶντο, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ
45 σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο; Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ πρὸς κακοῦ γεγονέναι τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ
50 Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ. Ἄδερ γοῦν ὁ Ἰδουμαῖος, ὅσον μὲν ἐν τῇ γῇ τοῦ Ἰσραὴλ ἦν, μὴ γευόμενος τῶν Αἰγυπτίων ἄρτων, εἴδωλα οὐ κατεσκεύαζεν· ὅτε δὲ ἀποδρὰς τὸν σοφὸν Σολομῶντα κατέβη εἰς Αἴγυπτον, ὡς ἀποδρὰς ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας συγγενὴς γέγονε τῷ Φαραώ, γήμας
55 τὴν ἀδελφὴν τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ τεκνοποιῶν τὸν τρε-

---

35. ἀπὸ] So richtig Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; ὑπὸ Spencer. — 37. Ἀπὸ δὲ] Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; ἀπὸ γὰρ Spencer. — 38. ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν] ῥαφιδευτῶν, συρραπτῶν, τῶν ῥαφιδευτῶν ... Spencer und Lommatzsch, corrupt und sinnlos. — 39. Exod. 31, 3. 6; 36, 1. 2. 8. — 40. αὐλαῖαι] αὐλαὶ Spencer, offenbare Corruptel. — 41. ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι] utr. cod. Thuan., ἐσωτέρω καὶ ἐξωτέρω Spencer. Vgl. sowohl oben Z. 28: τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος als Ezech. 10, 5: καὶ φωνὴ τῶν πτερύγων τῶν Χερουβὶμ ἠκούετο ἕως τῆς αὐλῆς τῆς ἐξωτέρας, auch Ezech. 40, 20: καὶ ἰδοὺ πύλη βλέπουσα πρὸς βορρᾶν τῇ αὐλῇ τῇ ἐξωτέρᾳ. — 50. Ἄδερ, bei d. LXX, Reg. III, 11, 14 (vgl. Gen. 36, 35. 36) für Hadad, augenscheinlich von Origenes mit dem in demselben Capitel V. 26 als Gegner Salomos auftretenden Jerobeam verwechselt. — 54. τοῦ θεοῦ] Lomm., θεοῦ Spencer.

φόμενον μεταξὺ τῶν παίδων τοῦ Φαραώ. Διόπερ, εἰ καὶ ἐπανελήλυθεν εἰς τὴν γῆν Ἰσραήλ, ἐπὶ τῷ διασχίσαι τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ ἐπανελήλυθε, καὶ ποιῆσαι αὐτοὺς εἰπεῖν ἐπὶ τῇ χρυσῇ δαμάλει· „Οὗτοί εἰσιν οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου.“ Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ 60 μαθὼν εἴποιμ' ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβών, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός. Οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις 65 χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ. Δοκεῖ δέ μοι καὶ διὰ τούτων ὁ λόγος αἰνίσσεσθαι, ὅτι τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις. Τὸ δ' ἄλλο ἀνάπλασμα ἐν Δάν φησιν ὁ λόγος ἀνατεθεῖσθαι. 70 Τοῦ δὲ Δὰν τὰ ὅρια τελευταῖά ἐστι καὶ ἐγγὺς τῶν ἐθνικῶν ὁρίων· ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ. Ἐγγὺς οὖν εἰσιν ἐθνικῶν ὁρίων τινὰ τῶν ἀναπλασμάτων, ἅπερ ἀνέπλασαν οἱ τοῦ Ἄδερ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, ἀδελφοί. 75

Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε. Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα, ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα, ἢ νομίσωμεν περὶ αὐτῶν. Καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ θεῷ 80 ἀρεσκούσης προλήψεως, κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεταί σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· „Τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει.“ Καὶ προσέχων τῇ θείᾳ ἀναγνώσει, ὀρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμ- 85 μάτων. Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή· ἐφ' ἣν προτρέ-

---

57. ἐπὶ τῷ] Spencer, ἐπὶ τὸ Lomm. Orig. opera vol. I, p. 3 und vol. XXV, p. 68, sprachlich Beides möglich. — 58. αὐτοὺς εἰπεῖν] αὐτῷ ἐνειπεῖν utr. cod. Thuan. — 59. Reg. III, 12, 28. — 65. γεννήσαντες] νοήσαντες utr. cod. Thuan. — 70. Reg. III, 12, 29. — 81. κροῦε] utr. cod. Thuan., κρούε Spencer. — 83. Joan. 10, 3. — 87. ἐφ' ἣν] nothwendig; ἐφ' ᾗ Spencer, Lommatzsch, ἐφ' ἧς utr. cod. Thuan.

πων ὁ σωτὴρ οὐ μόνον εἶπε τὸ „Κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν“, καὶ τὸ „Ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε“, ἀλλὰ καὶ τὸ „Αἰτεῖτε,
90 καὶ δοθήσεται ὑμῖν.“ Ταῦτα ἀπὸ τῆς πρὸς σέ μου πατρικῆς ἀγάπης τετόλμηται. Εἰ δ' εὖ ἔχει τὰ τετολμημένα ἢ μή, θεὸς ἂν εἰδείη καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ μετέχων πνεύματος θεοῦ καὶ πνεύματος Χριστοῦ. Μετέχοις δὲ καὶ σὺ καὶ ἀεὶ αὔξοις τὴν μετοχήν, ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ
95 „Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν,“ ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ.

---

88. Matth. 7, 7. — 91. ἢ μή] Lomm., εἰ μὴ Spencer. — 93. καὶ σὺ καὶ ἀεὶ] καὶ ἀεὶ καὶ αὔξοις utr. cod. Thuan. — 95. Hebr. 3, 14.

Sehen wir uns den Inhalt dieses Briefes etwas genauer an. Wie giebt ihn Ryssel wieder? In seinem Werke über Gregorios S. 63 nach Redepenning (Origenes Bd. II, S. 59f.) also: „Origenes fordert den Gregorius Thaumaturgus auf, er soll auf den ihm nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit und Wissenschaft der christlichen Weisheit zu widmen. Wie einst die Juden goldene und silberne Gefässe von den Aegyptern entlehnten, die sie je nach dem Werthe des Metalls in mehr oder oder minder herrliche Tempelgeräthe verwandelt haben, so solle alles weltliche Wissen in die höchste Wahrheit eingefügt und aufgenommen werden. Aber geschieht dies nicht mit Vorsicht, unter stetem Wachen und Gebet, so kann das weltliche Wissen dem Unbehutsamen eben so nachtheilig werden, als einem Hadad der Aufenthalt in Aegypten. Viele Häresien haben ihren Grund in einem solchen Missbrauche der hellenischen Philosophie, und wie Hadad, ein Idumäer, nahe den Grenzen des jüdischen Landes ansässig war, so bilden sich um die christliche Wahrheit herum mannigfache verderbliche Irrlehren. Möchte es dem Gregorius gelingen, jeden Irrthum zu vermeiden, und nicht nur Christi, sondern auch Gottes selber theilhaftig zu werden.“ — Nach

meinem Dafürhalten wird diese Skizze dem Inhalte des Briefes nicht in befriedigender Weise gerecht. Versuchen wir eine genauere Darlegung desselben.

Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass es Gregorios bei seiner guten Begabung in Verbindung mit der nöthigen Uebung durchaus gelingen dürfte, ein tüchtiger römischer Rechtsgelehrter und berühmter hellenischer Philosoph zu werden, spricht Origenes im Eingange seinem Schüler den Wunsch aus, seine reichen Gaben in den Dienst des Christenthums zu stellen (1—8), so zwar, dass er aus der hellenischen Philosophie diejenigen Stücke, welche gewissermassen allgemeine, vorbereitende Kenntnisse für das Christenthum enthalten, und aus der Geometrie und Astronomie dasjenige, was für die Erklärung der heiligen Schriften von Nutzen ist, sich aneigne, damit den Dienst, welchen, nach der Meinung der Philosophen, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie als Hülfswissenschaften der Philosophie leisten, die Philosophie selbst dem Christenthum leiste (8—16). Hierauf deutet vielleicht, führt jetzt Origenes aus, der Bericht des Buches Exodos, wonach die Kinder Israel in Aegypten von ihren Nachbarn goldene und silberne Geräthe und Kleider verlangten, um von diesem Raube die Erfordernisse für den heiligen Dienst Gottes zu beschaffen (16—21). Und in fünffacher Stufenfolge — die offenbar den vorher (13. 14) aufgezählten Hülfswissenschaften der Philosophie, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie entspricht — lässt nun der geistvolle Exeget aus dem edelsten Golde der Aegypter die Bundeslade mit ihrem Deckel, die Cherubim, den Versöhnungsdeckel und den goldenen Mannakrug (22—27); aus einer zweiten, im Verhältniss zur ersten geringeren Sorte Goldes den goldenen Leuchter und die Lampen auf ihm, den goldenen Schaubrodtisch und den goldenen Räucheraltar (27—31); aus einer dritten und vierten Sorte die heiligen Geräthe; aus dem ägyptischen Silber Anderes (31—36); aus den ägyptischen Gewändern dagegen Teppiche und Vorhänge (37—41) gefertigt sein. Schon fürchtet er, sich zu lange aufgehalten zu haben mit

dem Nachweise dessen, was alles die Kinder Israel aus dem von den Aegyptern Erhaltenen zu göttlichem Gebrauche herrichteten (41—45). Jedoch weiss die heilige Schrift davon zu erzählen, wie umgekehrt das Hinabziehen aus dem Lande Israel nach Aegypten zum Unheil gereichte, indem sie andeutet, wie einigen das Wohnen bei den Aegyptern d. h. bei den weltlichen Wissenschaften, nachdem sie dem göttlichen Gesetz und dem israelitischen Gottesdienst angehört, zum Verderben ausschlug. Das beweist — sagt Origenes — Hadads, des Edomiters, Beispiel, der, solange er im Lande Israel war, ohne ägyptisches Brot zu geniessen, Götzenbilder nicht errichtete; als er aber vor dem weisen Salomo nach Aegypten flüchtete, durch Heirath ein naher Verwandter Pharaos wurde (45 bis 56). Freilich kehrte er zurück von da, aber nur um das Volk zu spalten und zum Dienst des goldenen Kalbes zu verleiten (56—60). Ich, durch die Erfahrung belehrt, — fährt Origenes fort — möchte Dir zurufen: Gar gering ist die Zahl derer, welche die brauchbaren Gaben Aegyptens, nachdem sie das Land verlassen, zum Dienste Gottes verwendet haben, zahlreich dagegen die Zahl der Hadads-Brüder, d. h. derer, die in Folge einer gewissen hellenischen Geistesgewandtheit Häresien in's Leben riefen und gleichsam goldene Kälber errichteten in Bethel d. h. in Gottes Hause (60—67). Origenes findet in diesem Schriftworte den Sinn, dass jene ihre eigenen Erdichtungen auf die sinnbildlich „Bethel“ genannten heiligen Schriften setzten. Aus der heidnischen Nachbarschaft des an der äussersten Grenze des Landes, in Dan errichteten zweiten Bildes endlich schliesst er auf die nahe Verwandtschaft der Erdichtungen jener Hadads-Brüder mit dem Heidenthum (67—75). Den Schluss des Briefes bildet eine dringende Ermahnung zu fleissigem, aufmerksamem, unter stetem Gebet zu Gott um Erschliessung des für Viele so dunklen und verborgenen Sinnes, zu treibendem Schriftstudium. Ob mit dem Wagniss, eine solche Ermahnung an Gregorios zu richten, Origenes das Rechte getroffen, stellt er dem Geiste Gottes und Jesu Christi anheim, der — wie

er in den letzten Zeilen seinem Schüler wünscht — auch beständig den Gregorios erfüllen möge (76—96).

Durch diese genaue Darlegung des Inhalts des Briefes hoffe ich grössere Klarheit für die historischen Beziehungen, die den Hintergrund dieses Schreibens bilden, geschaffen zu haben, als dies in der vorangestellten Inhaltsübersicht Ryssels resp. Redepennings der Fall ist. Für die Sammler jener in der sogenannten *Φιλοκαλία* zusammengestellten Excerpte aus Origenes, denen wir die Erhaltung des Briefes verdanken, sind offenbar die historischen Verhältnisse und Voraussetzungen, auf denen er ruht, völlig dunkel oder wenigstens ohne jedes Interesse gewesen, die exegetischen Partieen darin haben sie gefesselt. Dieselben richtig zu deuten oder sie durch die rechte Beleuchtung zum Ablegen historischen Zeugnisses zu nöthigen, wird die Aufgabe sein.

Zunächst behaupte ich: Der Brief kann nicht im Jahre 240 geschrieben sein; des Origenes Reden und Ermahnungen in demselben stehen mit des Gregorios eigenen Aeusserungen in seinem Panegyrikos vom Jahre 238 oder 239 im Widerspruch. Origenes hat im Eingange seines Schreibens die doppelte Möglichkeit des von Gregorios zu wählenden Lebensberufes im Auge, entweder ein tüchtiger Jurist oder ein berühmter Philosoph zu werden: Gregorios selbst klagt in seiner Abschiedsrede (Cap. 15, S. 378), dass er die schönsten und theuersten Güter in des verehrten Lehrers Kreise und Bereiche zurücklasse und dafür Dinge von geringerem Werth eintausche. *Διαδέξεται γὰρ ἡμᾶς* — fährt er fort — *σκυθρωπὰ πάντα, θόρυβος καὶ τάραχος ἐξ εἰρήνης, καὶ ἐξ ἡσύχου καὶ εὐτάκτου βίος ἄτακτος· ἐκ δὲ ἐλευθερίας ταύτης δουλεία χαλεπή, ἀγοραὶ καὶ δίκαι καὶ ὄχλοι* — womit doch deutlich allein auf die juristische Praxis hingewiesen ist. Unmöglich konnte ferner Origenes den Gregorios noch zum Betreiben der Hülfswissenschaften der Philosophie, der Geometrie, Musik, Grammatik, Rethorik und Astronomie, und der Philosophie selbst als Vorbereitung und Vorhalle zum Christenthum (9—16), vor Allem aber nicht zum anhaltenden, aufmerk-

samen, mit Gebet verbundenen Studium der heiligen Schrift so eindringlich ermahnen (76—96) und vor Abfall warnen, nachdem dieser in seinem Panegyrikos das Lob der durch Origenes ihm vermittelten christlichen Wissenschaft begeistert gesungen; nachdem er seinem Lehrer nachgerühmt (Cap. 12, S. 368), dass er durch seine eigene Tugend ihm, ausser zu den bekannten Cardinaltugenden, Liebe eingepflanzt habe zur gegenseitigen Verträglichkeit und vor Allem Liebe zur Gottesfurcht, die man mit Recht als Mutter aller Tugenden bezeichne (*ἐμποιήσας ἔρωτα τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ.... καὶ ἀνδρείας τῆς θαυμασιωτάτης ὑπομονῆς καὶ ἐπὶ πᾶσιν εὐσεβείας, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες*);[1]) nachdem er endlich, von der Ueberzeugung erfüllt (Cap. 14, S. 375), *οὐκ ἂν ἀκοῦσαι προφήτου, ᾧ μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦσαν τὴν σύνεσιν τῶν αὐτοῦ λόγων ἐδωρήσατο,* — diese höchste göttliche Gabe als Vorzug des gefeierten Lehrers und Schrifterklärers gepriesen, kraft welcher es für den aufmerksam lauschenden Schüler in der Schrift nichts Unbesprechbares, weil nichts Verborgenes und Unzugängliches mehr gegeben (*τοιγαροῦν οὐδὲν ἡμῖν ἄρρητον, οὐδὲ γὰρ κεκρυμμένον καὶ ἄβατον ἦν*). — Nach Allem, was wir sonst wissen, hatte Gregorios, als er 239 von Cäsarea aus in seine Heimath zurückkehrte, seine Studien im Wesentlichen zum Abschluss gebracht. Des Origenes Brief dagegen zeigt uns

---

1) Diesen schönen Gedanken hat der Mönch Antonius mit dem Beinamen Melissa seiner Sentenzensammlung einverleibt und demselben dort (1. Buch, 1. Cap. *περὶ πίστεως καὶ εὐσεβείας εἰς θεόν*) folgende Fassung gegeben: *Εὐσεβείας ἐπὶ πᾶσι φροντιστέον, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες· αὕτη γάρ ἐστιν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ἀρετῶν.* Das ist, wie ein Vergleich zeigt, wörtlich genau citirt, nur ist, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu geben, das in dem Zusammenhange des Panegyrikos das letzte, wichtigste Glied der Aufzählung einleitende *ἐπὶ πᾶσι*, in Verbindung mit dem von dem Sammler hinzugefügten *φροντιστέον*, dem Worte *εὐσεβείας* nachgestellt: ein Abhängigkeitsverhältniss, welches Ryssel S. 52 seiner Schrift, wo er die in jener Sammlung des Antonius vorkommenden Aussprüche des Gregorios zusammenstellt, entgangen zu sein scheint. Vgl. auch: Literarisches Centralblatt 1880, Nr. 20, S. 642.

Gregorios noch mitten in den Studien stehend, es werden ihm bestimmte Weisungen betreffs des Betreibens der weltlichen Wissenschaften und des Schriftstudiums und Warnungen vor Abfall ertheilt: was Alles mit den eigenen Aeusserungen des Gregorios, wie soeben gezeigt ist, im Widerspruch steht und schliesslich auch mit den echt christlichen Trosteswörten, die der von Origenes scheidende Jünger sich selbst zuruft, nicht vereinbar ist (Cap. 16): „Doch was breche ich in solche Klagen aus? Es bleibt mir ja der Retter für Alle, mögen sie halbtodt oder ausgeraubt sein, der Beschützer und Arzt für Alle, das (göttliche) Wort, das über allen Menschen ununterbrochen wacht. Es bleiben mir auch die Keime, die du in mich gelegt und die ich von dir empfangen habe, die vortrefflichen Lehren, die ich mit auf den Weg nehme. Und so weine ich zwar wie Einer, der sich auf die Reise begibt, nehme aber doch jene Keime mit mir fort. Vielleicht bringt mich der Schutzgeist, der über mir wacht, wohlbehalten an's Ziel; vielleicht aber kehre ich wieder zu dir zurück und bringe von den Keimen die Früchte und Garben mit, zwar nicht in vollkommener Reife, (denn wie wäre das möglich?) aber doch so weit, als es mir neben meinen amtlichen Geschäften möglich ist.“[1])

Das Jahr 240 werden wir also als das Jahr der Abfassung des Briefes aufgeben müssen. Aber in welcher Zeit — das ist die zweite Frage — wird denn derselbe unterzubringen sein? Ich meine, er ist jedenfalls einige Jahre früher anzusetzen. Hier ist es am Orte, sich daran zu erinnern, dass unseres Gregorios zuvor schon genannter Biograph Gregorios von Nyssa im 5. Capitel seiner Schrift von einem Aufenthalte des Pontiers in Alexandria berichtet; fraglich ist nur, in welche von den durch Gregorios selbst angegebenen acht Jahren seines Weilens bei Origenes in Cäsarea derselbe zu verlegen ist. „Wenn die Angabe Gregors von Nyssa“, sagt Ryssel

---

1) Nach Margraf's Uebersetzung in Thalhofer's „Bibliothek der Kirchenväter“, Kempten, 1875, S. 104.

(S. 13), „der Lebensbeschreibung des Gregorius Thaumaturgus (Cap. 5), wonach dieser auch in Alexandrien studirt hat, begründet ist, so hat Gregor sich jedenfalls während der Zeit der maximinischen Verfolgung in Alexandrien aufgehalten, als Origenes aus Cäsarea hatte flüchten müssen.“ „Aber“, fährt derselbe, seine nach meinem Dafürhalten durchaus richtige Annahme sofort selbst wieder aufhebend, fort, „die Biographie des Nysseners ist nicht blos in den Wunderberichten, sondern auch in den übrigen Angaben wenig glaubwürdig; die Angabe des „ältesten griechischen Menologiums“ (zum 15. Dec.) von einer Anwesenheit Gregors in Alexandrien ist offenbar nur aus der Lebensbeschreibung Gregors von Nyssa geschöpft.“ Mag nun aber auch letzterer in der wunderbaren Ausschmückung selbst der einfachsten Thatsachen und in der behaglichen Erzählung der staunenswürdigsten Wunder mit des Philostratos Berichten von seines kappadocischen Landsmannes Apollonios von Tyana Wunderthaten oder den Märchen der unter dem Namen Evangelium Infantiae oder Thomas-Evangelium erhaltenen Schrift zu wetteifern scheinen, so sehe ich doch nicht den geringsten Grund ein, warum wir daran zweifeln sollen, dass der Nyssener eine so fundamentale Thatsache aus dem Leben des Neocäsarienisers, als welche doch dessen Aufenthalt in Alexandria immerhin zu gelten hätte, nicht der Wahrheit gemäss sollte überliefert haben, wenn wir auch die üppigen Ranken der Legende, die er um die ihm vielleicht zu schlicht und einfach dünkende Thatsache lustig hat wuchern lassen, — ich meine die bekannte Geschichte von der Dirne, — mit scharfem Schnitte einfach beseitigen und die unverkennbare Freude daran dem wunderbedürftigen katholischen Uebersetzer des Panegyrikos überlassen, welcher, zu Nutz und Frommen seiner gläubigen Leser, in seiner Einleitung (a. a. O. S. 9) diesen sie nicht glaubt vorenthalten zu dürfen.

Aber auch Gregorios selbst scheint mir in seiner Abschiedsrede auf seinen Aufenthalt in Aegypten hinzuweisen. Gleich im Eingange nämlich, wo er sich wegen

seiner Ungeübtheit und Unerfahrenheit in schöner, glanzvoller Rede entschuldigt, motivirt er diesen Mangel mit dem Hinweis auf sein unzureichendes Talent und fährt dann fort: „Sind es ja wirklich schon acht Jahre, seitdem ich weder selbst Etwas vorgetragen oder überhaupt eine grosse oder kleine Rede verfasst, noch einen Anderen gehört habe, der für sich Etwas geschrieben oder vorgetragen hätte oder auch öffentlich als Lobredner oder Vertheidiger aufgetreten wäre, jene bewunderungswürdigen Männer abgerechnet, welche sich das schöne Studium der Weisheit ausersehen haben.“ Wen haben wir uns unter der Zahl *τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων* zu denken? Jedenfalls weist Gregorios damit nicht auf anwesende Philosophen hin, die er etwa gehört und mit jenen Ausdrücken ehrenvoll auszeichnet. Denn die wenigen als Lehrer der Philosophie sich Ankündigenden, mit welchen Gregorios anfangs in Cäsarea, ehe der grosse Origenes ihm seine Seele gefangen nahm, in Berührung trat, kamen mit ihrer Philosophie nicht über leere Redensarten hinaus. *Οὐδὲ πλείοσιν* — sagt er Cap. 11, S. 366 — *ἐνέτυχον τὸ πρῶτον, ὀλίγοις δέ τισι, τοῖς διδάσκειν ἐπαγγελλομένοις, ἀλλὰ γὰρ πᾶσι μέχρι ῥημάτων τὸ φιλοσοφεῖν στήσασιν.* Ich glaube, wir haben jene Philosophen in Alexandria zu suchen, wohin sich Gregorios wandte, als die gefahrdrohende Verfolgung des Kaisers Maximinus im Jahre 235 Origenes zur Flucht nach Kappadocien zwang.

Endlich aber, behaupte ich, zeugt des Origenes Brief selbst geradezu für des Gregorios alexandrinischen Aufenthalt. Ich hatte schon hervorgehoben, dass der Eingang des Briefes (1—16) die Studien des Gregorios als noch nicht abgeschlossen deutlich erkennen lässt. Die auf jenen Eingang nun folgende und den grössten Theil des Schreibens (16—75) einnehmende allegorische Schriftexegese kann doch nicht blos den Zweck haben, den ganz allgemeinen Gedanken, Greogorios „solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten und sein ganzes Wissen in allen

Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen“ — weitläuftig zu illustriren, sondern sie muss — wozu ja schon ihre Länge und Ausdehnung aufgefordert haben sollte — irgendwo historisch greifbar sein. Ich machte ferner bei der Inhaltsangabe des Briefes darauf aufmerksam, dass die fünffache Stufenfolge ägyptischer Kostbarkeiten sowie der fünf Klassen der aus ihnen von den Israeliten gefertigten heiligen Geräthe offenbar zu den von Origenes zuvor genannten fünf Hülfswissenschaften der Philosophie in Beziehung steht. Und wenn unter dem Bilde des ägyptischen Goldes und Silbers und der Gewande die weltliche Wissenschaft verstanden werden soll, so sind das diejenigen Disciplinen, in denen zumeist Origenes selbst Gregorios unterwiesen, und betreffs deren er — gleichwie die Hebräer des von den Aegyptern Empfangenen (44) *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο* — seinem Schüler auch für die Zukunft wünscht (6 ff.) *παραλαβεῖν* .... *φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα.* Wie Origenes dazu gekommen, bei seinem Exemplificiren die weltliche Wissenschaft, vor deren ausschliesslichem Studium er seinen Schüler warnt, gerade unter dem Bilde der ägyptischen Kostbarkeiten zu bezeichnen, ob er es gethan, weil ihm zufällig kein besseres schriftgemässes Beispiel zur Hand war, oder etwa weil er selbst die Kenntniss jener Wissenschaft eben von Aegypten nach Cäsarea gebracht und dort mittels derselben seinen Schülern die Wege zur christlichen Wissenschaft gewiesen, ist vielleicht schwerer zu beantworten und zu erklären, als das Folgende. Denn wenn Origenes (45 ff.) fortfährt: *Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ πρὸς κακοῦ γεγονέναι, τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ* — so erscheint mir diese Wendung durchaus nicht als eine zufällige, sondern als eine sehr bewusste und beziehungsreiche. Das *καταβαίνειν εἰς Αἴγυπτον* und besonders das Präsens *γίνεται* in der Beziehung auf den

auch noch zu des Briefschreibers Zeiten gültigen Schriftsinn, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις — weist nach meiner Ueberzeugung auf des Gregorios Uebersiedelung nach Alexandria und seinen Aufenthalt daselbst. Konnte, wie zuvor nachgewiesen, Origenes den Brief im Jahre 240 oder, um es ganz allgemein zu bezeichnen, nach des Gregorios Panegyrikos nicht geschrieben haben, so wird er ihn im Jahre 235 oder 236, da er höchst wahrscheinlich im Jahre 237 wieder nach Cäsarea zurückkehrte, von Kappadocien aus an den nach Aegypten hinabgezogenen Gregorios gerichtet haben. Diese Annahme hat vor der früheren Datirung den einen wesentlichen Vorzug voraus, dass sie Alles erklärt.

Versetzen wir uns in die Zeit des Ausbruchs der Christenverfolgung. Friedlich und unangefochten hatte Origenes seit 231 in Cäsarea gelehrt und einen Kreis begeisterter Schüler um sich gesammelt, begünstigt und in seinem Wirken gefördert durch die den Christen geneigte Mutter des Kaisers Julia Mammäa: da ward Alexander Severus 235 am Rheine von Soldaten plötzlich sammt seiner Mutter ermordet, und sofort von seinem rohen Nachfolger Maximinus, nach des Eusebios oben citirtem Ausdruck, „aus Hass gegen das grossentheils aus Christen bestehende Haus Alexanders“ eine Verfolgung verhängt, die hauptsächlich gegen „die Vorsteher der Gemeinden, als Urheber der evangelischen Lehre“ gerichtet war. Mit Schmerz schied Origenes von der durch die Nachbarschaft Syriens, woher ja die kaiserliche Familie stammte, besonders gefährdeten Stätte seiner Wirksamkeit, um Sicherheit in der unbekannten Fremde zu suchen; verwaist liess er seine Schüler, unter ihnen Gregorios, zurück. Das Band des freundschaftlichen persönlichen Umganges mit diesem war zerrissen, Niemand vermochte zu sagen, ob nicht für immer. Die Saat, die er ausgestreut, das Licht der christlichen Erkenntniss, das er dem Gregorios entzündet, war ernstlich bedroht und gefährdet. Wer bürgte ihm dafür, dass nicht die ferneren Studien des Gregorios in wesentlich heidnischer Umgebung unter der Leitung ausgezeichneter Lehrer, die doch nur in Alexandria zu suchen

waren, eine Richtung nehmen würden, die ihn dem Christenthum wieder völlig entfremdete? Warnen den Unerfahrenen, ihn auf die Gefahr aufmerksam machen wollte er wenigstens. Und so schrieb er, von des Schülers Aufenthalt sicher in Kenntniss gesetzt, wahrscheinlich von Kappadocien aus, den Brief, dessen allegorische Schriftauslegung aus diesen Verhältnissen heraus ihre vollständige Erklärung findet.

Vor Allem ist es die oben bezeichnete Wendung, die hier besondere Beachtung verdient, die Erwähnung des nach Aegypten vor Salomo aus dem Lande Israel flüchtenden Hadad. Warum gerade dieser Vorgang der alttestamentlichen Geschichte, um die Gefahren der weltlichen Wissenschaft zu veranschaulichen? Ich antworte: Dies Beispiel ist eben ganz des Gregorios Fall, der ja gerade aus dem Lande Israel von Cäsarea nach Aegypten eilt, und letzterer ist Zug für Zug jenem parallel, wie auch ganz bestimmte sprachliche Ausdrücke und Wendungen auf diese Deutung als die allein richtige hinweisen. So wie Hadad, so lange er im Lande Israel war und noch keine ägyptische Kost genossen hatte, keine Götzenbilder errichtete: so war auch bei Gregorios, so lange er an der Stätte der reinen Erkenntniss in Cäsarea weilte, ein Rückfall in das Heidenthum nicht zu befürchten. Jener aber ging nach Aegypten und trat durch Heirath in die engste Beziehung zum herrschenden Pharao des Landes, und Gregorios? Nun Origenes fürchtet etwa, dass dieser zu dem Führer der Geister dort in Alexandria, dem Meister der weltlichen Wissenschaft, Ammonios Sakkas, dessen Schüler er selbst einst, freilich in reiferem Alter, gewesen, und von dessen mit den christlichen Lehren nicht zu vereinigender Speculation er sich nur mühsam losgerungen, in ein zu nahes, jedenfalls verderbliches Verhältniss trete. Freilich kehrte Hadad zurück, aber nur um das Volk — er wird ja mit Jerobeam verwechselt — in zwei feindliche Heerlager zu spalten und zum ägyptischen Stierdienst in Bethel und Dan zu verleiten. Würde etwa Gregorios mit unverletzter, durch das Heidenthum nicht beirrter Seele das Land dereinst wieder verlassen Origenes

eigene Erfahrung spricht gegen diese Annahme. Darum die warnenden, trotz ihrer Allgemeingültigkeit gewiss doch auch durch den speciellen Fall gerade so gefärbten Worte: *Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἴποιμ' ἂν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβών, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός.* Und letztere sind ja — das ist des Origenes Sorge — gerade *οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ.* Wohnte nicht, wie der Eingang des Briefes genugsam bezeugt, jene *ἐντρέχεια Ἑλληνική* auch dem Gregorios bei? Konnte nicht auch er ein Sektenstifter werden, wie die vielleicht unwillkürlich vor des Schreibers geistigem Auge auftauchenden grossen Gnostiker Basilides, Valentinus, Karpokrates, die alle in Alexandria gelehrt und gewirkt hatten, alle *τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις?* Nach diesen Befürchtungen, die in des Origenes geistvoller allegorischer Exegese deutlich — wie mir wenigstens scheint — zwischen den Zeilen zu lesen sind, hat dann die dringende Schlussermahnung, anhaltend, aufmerksam und unter stetem Gebet zu Gott um Erleuchtung die Schrift zu studiren, ihren guten Sinn und ihre tiefinnerliche Berechtigung. Sicherlich aber trägt R e d e p e n n i n g (a. a. O. II, S. 60) einen dem Zusammhange, wie ich ihn wenigstens richtig verstanden und dargelegt zu haben glaube, völlig fremden Gedanken ein, wenn er in des Origenes echt christlichem und gewiss schriftgemässem Wunsch, den er Gregorios in den letzten Zeilen zuruft, des Geistes Gottes und Jesu Christi theilhaftig zu werden und darin zu erstarken, *ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ „Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν," ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ,* die Befürchtung zu erkennen glaubt, „Gregorius, in dessen Trinitätslehre Christus um vieles höher gestellt ist, als in der subordinatianischen, die Origenes theilte, könne auf dem vermeintlichen Abwege die Wahrheit verlieren."

Dass Origenes seinen Brief, nachdem Gregorios ihm

jenen glänzenden Panegyrikos gehalten, nicht geschrieben haben kann, habe ich durch Zusammenstellung einiger besonders bezeichnender Stellen aus beiden Werken nachzuweisen gesucht; umgekehrt vielmehr hat, so werden wir jetzt sagen müssen, — wenn anders meine Darlegung des Sachverhalts richtig ist, — des Origenes Brief bei Gregorios seinen Zweck vollkommen erreicht, ja die herrlichsten Früchte getragen; das beweist gerade überzeugend der Panegyrikos. Gregorios hat seinem Lehrer damit ein Denkmal errichtet, das, wenn es auch nicht an die klassische Vollendung jener Schriften heranreicht, in denen Xenophon und besonders Platon das Bild ihres grossen Lehrers Sokrates der Nachwelt hinterlassen haben, um der siegenden Kraft der Ueberzeugung und der wahrhaft wohlthuenden Wärme der Empfindung seines Urhebers willen in der christlichen Literatur mit Ehren genannt, geschätzt und gelesen werden wird, so lange die Christenheit überhaupt ihrer grossen Lehrer gedenkt, welche auf dem Gebiete der christlichen Wissenschaft Bahnbrecher und Träger der Entwickelung gewesen sind.

Habe ich mit der vorstehenden Interpretation des Briefes des Origenes an Gregorios einen kleinen, hoffentlich nicht unwillkommenen Beitrag zur Chronologie und zur Lebensgeschichte der beiden bedeutenden Kirchenlehrer und damit einige Correcturen zu den betreffenden Werken von Redepenning und Ryssel gegeben, so möge anhangsweise noch eine literarische Berichtigung zu des letzteren so verdienstlicher Schrift über Gregorios von Neocäsarea, von der ich ausgegangen, folgen, die, so unbedeutend sie ist, ich doch um der historischen Wahrheit willen, der wir Alle dienen, nicht zurückhalten möchte.

Bei der Beurtheilung der Echtheit der *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* von Gregorios von Neocäsarea nämlich lässt Ryssel allein den gelehrten Jacobus Billius von den älteren Kirchenhistorikern und Kennern der christlichen Literatur abweichen und behauptet von ihm (a. a. O. S. 29): „Nur Billius hat die Metaphrase für eine Schrift des Gregor von Nazianz erklärt, weil sie in

einem Codex von sehr alterthümlichem Schriftcharakter den Schriften dieses gleichnamigen Kirchenlehrers beigezählt wird. Aber dies erklärt sich sehr leicht aus dem gemeinsamen Namen.“ Wie der umsichtige Biograph des Gregorios hierzu gekommen, vermag ich nicht einzusehen. Schon Johannes Leuvenklaius sagt in der Vorrede zu seiner ausgezeichneten, 1571 in Basel (in officina Hervagiana per Eusebium Episcopium) herausgegebenen Uebersetzung des Gregorius Nazianzenus von Billius' kritischem Standpunkt in dieser Frage: „In hac censura deprehendo, duobus in scriptis ante me Billium id animadvertisse, quod res est, nimirum ea Nazianzeno tribui nequaquam debere: in tertio tam ipsum quam ceteros omnes hactenus alucinatos fuisse. Priora duo sunt Metaphrasis in Ecclesiasten, quae Hieronymi testimonio Gregorii Neocaesariensis est, et Annotatio in Ezechielum vatem, quae tantum abest, ut Nazianzeni sit, vix ut homini mediocriter docto tribui debeat.“ Und Billius selbst, dessen Uebersetzung der Reden des Nazianzeners, von der 21. an, sowie der Briefe und Gedichte Leuvenklaius, wie er selbst sagt (quae quidem omnia de editione Billiana sumsimus), als zweiten Band seiner eigenen Ausgabe erscheinen liess, spricht in der Einleitung zur Uebersetzung der *Μετάφρασις* des Gregorios von dieser Schrift gerade das Gegentheil von dem aus, was Ryssel ihm zuschreibt: „In Reginae tamen codice, — sagt er a. a. O. S. 741 — literis capitalibus scripto ac Gregorii nostri (Nazianzeni) antiquitatem propemodum aequante, inter germana ipsius opera numeratur. Id quod tanti apud me momenti est, ut, quamquam reclamante stilo, vix tamen hanc lucubrationem inter *ψευδεπίγραφα* numerare auderem: nisi Hieronymus omnem dubitationis ansam nobis eximeret atque hunc foetum vero suo parenti assereret.“ Es folgt nun die Berufung auf die auch von Ryssel in der Anmerkung auf S. 29 citirte Stelle aus des Hieronymus Commentar zum Prediger, mit Bezug auf welche Billius fortfährt: „Haec ille ex Gregorio Ponti episcopo — quem et Neocaesariensem et ab editione miraculorum *Θαυματουργὸν* vocant — transtulit. Atqui haec verba habentur 4. c. huius Meta-

phrasis. Non est itaque dubium, quin verus illius auctor sit Neocaesariensis. Quod autem huic quoque nostro adscripta fuerit, commune nomen in causa fuit. Nec vero hoc cuiquam mirum videri debet. Frequens est enim in scriptis ecclesiasticis, ut idem liber duobus atque etiam pluribus attribuatur: sed diversa de causa.“

Der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea.

Die christliche Kirchengeschichte weiss nicht weniger als die Geschichte der klassischen Literatur ein Klagelied zu singen von dem traurigen Geschick, das über der literarischen Hinterlassenschaft so manches bedeutenden Kirchenlehrers gewaltet. Nicht bloss die allgemeine Vergänglichkeit, der alles Irdische rettungslos verfällt, nicht bloss die elementaren Gewalten des Feuers und Wassers haben den Untergang einer reichen christlichen Literatur, von deren Umfang im vierten Jahrhundert allein schon ein Blick in des Eusebios Kirchengeschichte eine Vorstellung zu geben vermag, verschuldet: nicht minder haben oft Neid, Bosheit und Verketzerungssucht an der Verstümmelung oder Vernichtung der herrlichsten und interessantesten Werke christlicher Schriftsteller gearbeitet, die, wenn erhalten, für uns heutzutage von unschätzbarem Werthe sein würden. Ich nenne statt vieler nur den grössten, umfassendsten Geist des christlichen Alterthums, Origenes. Wie elend sind so viele seiner wichtigsten Schriften durch die Schuld der nachgeborenen Geschlechter, welche zur Höhe seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der christlichen Wahrheit sich nicht mehr aufzuschwingen im Stande waren, zu Grunde gegangen, während weniger Werthvolles uns erhalten blieb? Es liegt in der Natur der Sache, dass die epistolische Literatur, das Erzeugniss des flüchtigen Augenblicks und seiner wechselnden Bedürfnisse, in besonders hohem Grade der Vernichtung anheim-

gefallen ist. Wie überaus dürftig z. B. ist dasjenige, was von dem reichen Briefwechsel des Origenes, dessen Eusebios erwähnt, auf unsere Tage gekommen ist? Und wie wunderbar hat oft der Zufall gespielt, dass uns dieses und jenes Schriftstück erhalten ist? Wegen seines vorwiegend exegetischen Inhalts, dessen tiefere Beziehungen später schwerlich noch verstanden wurden, gerieth des Origenes Brief an Gregorios von Neocäsarea, über den ich in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102—126) ausführlicher gehandelt, in jene durch den Fleiss des Gregorios von Nazianz und seines Freundes Basilios von Cäsarea aus des Origenes Werken zusammengetragene exegetische Chrestomathie, welche wir unter dem Namen Ὠριγένους Φιλοκαλία besitzen. Von den zahlreichen Briefen, welche nach des Hieronymus, Suidas, Freculfus und Honorius Zeugniss eben dieser Gregorios, Bischof zu Neocäsarea in Pontus, geschrieben, ist uns nichts erhalten als sein sogenannter kanonischer Brief, der seine zufällige Erhaltung dem Umstande verdankt, dass man frühzeitig in der griechischen Kirche anfing, bischöfliche Sendschreiben ähnlichen, d. h. auf die Regelung und Ordnung kirchlicher Disciplin und christlicher Sitte bezüglichen Inhalts zu sammeln, durch Commentare zu erläutern und praktisch zu verwerthen.

Der kanonische Brief des Gregorios findet sich in der von Gerhard Vossius (Probst zu Tongern, gestorben 1609 in Lüttich) nach zwei Handschriften (prout Graece in Nomocanone Graeco et in antiquo ms. Card. Sirleti reperimus, sagt Vossius in seinen auch in die Pariser Ausgabe aufgenommenen notae et variae lectiones, p. 118) veranstalteten und im Jahre 1604 zu Mainz erschienenen editio princeps dieses Kirchenlehrers (S. Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi opera omnia) S. 118—134. Der hier gegebene Text wurde mit geringen Verbesserungen in der von Fronto Ducaeus 1622 besorgten Pariser Ausgabe (SS. PP. Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciensis opera omnia Graeco-Latina) wieder abgedruckt. Fast zwei Jahrhunderte vergingen, ehe für die Besserung des Textes — denn auch Gallandi's Ausgabe (Bibl. vet. patr. 1766—77. Tom. III, p. 385—469), desgl.

die von Migne (Patrologiae Graecae tom. X, p. 1019—1048), ist nichts weiter als eine Wiederholung der Pariser — auch nur das geringste geschah. Für den kanonischen Brief bezeichnet einen erfreulichen Fortschritt die Ausgabe von Martin Joseph Routh (in dessen Reliquiae sacrae, sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. 4 vol. Oxonii, 1814—1818: Vol. II, p. 435—460), welche von Victor Ryssel in seinem verdienstlichen Werke „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, L. Fernau. 1880“ S. 29 neben kritisch werthlosen Sammelwerken zwar erwähnt, aber nicht genauer charakterisirt oder nach ihrer kritischen Bedeutung gewürdigt wird. Routh standen für seine Arbeit neun Bodlejanische Codices der kanonischen Briefe zu Gebote, sämmtlich aus verschiedenen Quellen geflossen, einige mindestens aus dem elften Jahrhundert stammend (Rel. sacr. vol. II, p. 411), deren werthvolle Lesarten von ihm mitgetheilt werden. Auf diese und die Pariser Ausgabe vom Jahre 1622 (in den Anmerkungen mit P bezeichnet) gestützt, gebe ich im Folgenden eine möglichst correcte Recension des Briefes, correct auch in der Interpunction, eingedenk der beachtenswerthen Mahnung Ephraem's des Syrers: *εἰ κέκτησαι βιβλίον, εὐστιχὲς κτῆσαι αὐτό· μήποτε εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ πρόσκομμα τῷ ἀναγινώσκοντι ἢ καὶ μεταγράφοντι.*

Zur ursprünglichen Gestalt des Briefes gehörte unzweifelhaft auch der ununterbrochene Zusammenhang der Schreibung, welchen ich dem kleinen Schriftstück zurückgeben zu müssen geglaubt habe. Denn erst als man anfing, die einzelnen Weisungen und Vorschriften des Briefes zum Zwecke der Handhabung kirchlicher Zucht und christlicher Sitte von einander zu sondern, d. h. ihn zu einem kanonischen zu machen, entstand die jetzt in den Handschriften sowie in den alten Ausgaben und Commentaren sich findende Abtheilung in Canones. Die Zahl derselben ist schwankend. Gewöhnlich werden zehn Canones gezählt, von Johannes Zonaras, dem Mönche vom Berge Athos, einst Grossdrungarius und erstem kaiserlichen Geheimschreiber

unter Alexios Komnenos (1081—1118), welcher, ebenso wie später (um 1180) der Antiochenische Bischof Theodoros Balsamon, des Gregorios Brief nebst den kanonischen Briefen des Dionysios, Petros und Athanasios von Alexandria sowie des Basilios von Cäsarea durch einen theologisch werthvollen Commentar erläuterte, ist derselbe, wie die der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios angehängte Separatausgabe dieser seiner *Ἐξήγησις τῶν κανονικῶν ἐπιστολῶν τῶν ἁγίων πατέρων* zeigt, in zwölf Canones getheilt. Beide Zählungen habe ich am Rande vermerkt.

Was die Vollständigkeit des Briefes betrifft, so wird dieselbe von dem gelehrten Routh (a. a. O. S. 448) bezweifelt; einen Grund jedoch für diese Ansicht führt er nicht an. Ich wüsste nicht, was dem Schreiben, welches wie kein anderes der Tendenz nach ihm ähnliches aus dem christlichen Alterthum locales Gepräge und die Spuren ganz besonderer, abnormer geschichtlicher Vorgänge trägt, zu deren Beurtheilung es uns an jeglichem Massstabe gebricht, noch fehlen sollte. Routh, der mit den kanonischen Briefen und Concilienbeschlüssen aus der alten Zeit der Kirche sich so eingehend beschäftigt hat, ist in seinem Urtheil vielleicht von ebendenselben Gedanken geleitet worden, welche einen Griechen des späteren christlichen Alterthums bestimmten, den von ihm offenbar aus der vergleichenden Betrachtung der anderen kanonischen Briefe erschlossenen Mangel unseres Briefes durch einen elften, lediglich aus des Basilios von Cäsarea kanonischen Briefen zusammengestellten, die Stufenfolge der kirchlichen Bussen und deren Terminologie erläuternden Kanon zu ergänzen. Zonaras erkannte jedenfalls dieses Verhältniss, er commentirte jenen elften Kanon nicht, während derselbe in der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios S. 41 sowie in der Migne'schen Ausgabe S. 1048 mit abgedruckt ist.

Gerichtet ist der Brief an irgend einen pontischen Bischof, den Gregorios mit *πάπας* anredet, was selbstverständlich nur die amtliche Bezeichnung des im Uebrigen uns dem Namen nach nicht bekannten Empfängers des Schreibens ist. Dass die amtliche Bezeichnung *πάπας*, welche ursprüng-

lich eine allen Bischöfen und Patriarchen gemeinsame war, bis sie in der Folge fast allein den Bischöfen von Rom und Alexandria verblieb, schon im Zeitalter des Gregorios die übliche war, beweist des Bischofs Dionysios von Alexandria Brief an den römischen Presbyter Philemon, in welchem er (Euseb. Hist. eccles. VII, 7, 4) von seinem Vorgänger Heraklas sagt: *τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον.* Des Prosper Aquitanus Schreiben an Augustinus vom Jahre 428 oder 429 über die Reste des Pelagianismus in Gallien (Augustin. Epist. 225) zeigt den Eingang: „Domino beatissimo papae, ineffabiliter mirabili, incomparabiliter honorando, praestantissimo patrono Augustino Prosper. Ignotus quidem tibi facie sed iam animo et sermone compertus rell.“ Dasselbe Epitheton „papa“ braucht Hieronymus im Schluss eines Briefes an Augustinus (Epist. LXXX): „Incolumem et mei memorem te Christi domini clementia tueatur, domine venerande et beatissime papa.“ Wie vielleicht aus dem häufigeren Gebrauch der communicativen Redeweise, besonders Z. 82 ff., geschlossen werden darf, schrieb Gregorios den Brief im Auftrage mehrerer Bischöfe oder wenigstens mit Zustimmung seines eigenen Clerus. Nach Johnson's Meinung (Rel. sacr. vol. II, p. 447) hätten wir überhaupt in demselben eine *ἐπιστολὴ κυκλική*, d. h. ein Schreiben zu sehen, welches Gregorios an alle Bischöfe seines Sprengels richtete und einem nach dem andern durch seinen mit einer gewissen Machtbefugniss ausgestatteten (vgl. Z. 83. 84) Abgesandten mittheilen liess. Die Annahme hat viel für sich (vgl. Z. 36. 83. 84. 86), sie gerade würde das völlige Fehlen eines formellen Einganges und Schlusses zur Genüge erklären. *Ἀπεστείλαμέν γε* — sagt er von dem Ueberbringer des Schreibens Z. 82 — *τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα πρὸς ὑμᾶς.* Auch das Wort *συγγέρων*, welches an das *συμπρεσβύτερος* 1. Petr. 5, 1 erinnert, dürfte ebenso wie das parallele Wort in der Schriftstelle nur von der geistlichen Würde des Mannes verstanden werden, denn einen *γέρων* konnte sich der etwa um das Jahr 210 geborene (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 107) Gregorios zu der Zeit, als er den Brief schrieb, wie die nach-

folgende Untersuchung zeigen wird, in keinem Falle nennen. Dionysios von Alexandria braucht (Euseb. Hist. eccl. VII, 11, 2 und VII, 20) von seinen Alexandrinischen Amtsgenossen dasselbe Wort συμπρεσβύτερος, ein unverwerfliches Zeugniss damit ablegend für die ursprüngliche Gleichbedeutung der Ausdrücke Bischof und Presbyter [1]), deren ersterer später bekanntlich dem Vorsitzenden im Presbytercollegium, aber nur als dem primus inter pares ausschliesslich eignete.

Ob und was für eine Ueberschrift des Gregorios Schreiben ursprünglich getragen, ist nicht mehr zu ermitteln. Die in den Handschriften überlieferte rührt jedenfalls von den alten Sammlern der kanonischen Briefe her. In den ältesten Bodlejanischen Codices sowie in demjenigen, nach welchem Gentianus Hervetus seine im Jahre 1561 zu Paris erschienene lateinische Uebersetzung der ältesten Canones sowie der kanonischen Briefe sammt dem Commentar des Theodoros Balsamon fertigte, lautete die Ueberschrift des Briefes also:

Ἐπιστολὴ κανονικὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρείας ἐπισκόπου τοῦ Θαυματουργοῦ περὶ τῶν ἐν τῇ καταδρομῇ τῶν βαρβάρων εἰδωλόθυτα φαγόντων ἢ καὶ ἕτερά τινα πλημμελησάντων.

Doch um auf den historischen Hintergrund des Schreibens sowie auf die in demselben berührten geschichtlichen Ereignisse und die aus der richtigen Deutung und textgemässen Combination derselben für die Abfassungszeit des Briefes und damit für die Chronologie des Lebens des Gregorios sich ergebenden Schlussfolgerungen genauer eingehen zu können, erscheint es mir durchaus nothwendig, zunächst den mit den oben angeführten kritischen Mitteln gereinigten und auch sonst mehrfach verbesserten Text des Schreibens folgen zu lassen.

---

1) H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche. Berlin 1880. S. 20.

1. Οὐ τὰ βρώματα ἡμᾶς βαρεῖ, ἱερὲ πάπα, εἰ ἔφαγον οἱ αἰχμάλωτοι ταῦτα, ἅπερ παρετίθεσαν αὐτοῖς οἱ κρατοῦντες αὐτῶν, μάλιστα ἐπειδὴ εἷς λόγος παρὰ πάντων, τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι. ὁ δὲ ἀπόστολός φησι· „τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, 5 καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει". ἀλλὰ καὶ ὁ σωτὴρ ὁ πάντα καθαρίζων τὰ βρώματα „οὐ τὸ εἰσπορευόμενον", φησί, „κοινοῖ τὸν [Z. 2] ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον". ὅμοιον καὶ τὸ τινὰς γυναῖκας αἰχμαλώτους διαφθαρῆναι ἐξυβριζόντων τῶν βαρ- 10 βάρων εἰς τὰ σώματα αὐτῶν. ἀλλ' εἰ μὲν καὶ πρότερον κατέγνωστό τινος ὁ βίος πορευομένης ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν τῶν ἐκπορνευόντων κατὰ τὸ γεγραμμένον, δῆλον ὅτι ἡ πορνικὴ ἕξις ὕποπτος καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς αἰχμαλωσίας, καὶ οὐ προχείρως δεῖ ταῖς τοιαύταις κοινωνεῖν τῶν εὐχῶν. 15 [Z. 3] εἰ μέντοι τις ἐν ἄκρᾳ σωφροσύνῃ ζήσασα καὶ καθαρὸν καὶ ἔξω πάσης ὑπονοίας ἐπιδεδειγμένη βίον τὸν πρότερον, νῦν περιπέπτωκεν ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης ὕβρει, ἔχομεν παράδειγμα τὸ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τὸ ἐπὶ τῇ νεάνιδι, ἣν ἐν τῷ πεδίῳ

---

1) *ἱερὲ πάπα*] *ἱερὲ* alle Codd. Bodl., ed. princ. und der von Gentianus Hervetus zu seiner lateinischen Uebersetzung benutzte Codex; *ἱερώτατε* P. — *πάπα* handschriftlich bezeugt, *Πάππα* P. — 5) 1. Cor. VI, 13. — 8) Matth. XV, 11. — 9) *ὅμοιον καὶ τὸ*] Conjectur Routh's, welche die Härte der Verbindung durch ein blosses *καὶ* auf das glücklichste beseitigt, der Ausfall des *ὅμοιον* ist durch das vorangehende *ἐκπορευόμενον* leicht erklärlich. — *τινὰς*] *τὰς* P, Routh. — 12) *πορευομένης*] 3 Codd. Bodl., *πορνευομένης* P. — *ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν*] Artikel nothwendig, vgl. Num. XV, 39; *ὀπίσω ὀφθαλμῶν* Codd. und Ausgaben. Die gemeinte Schriftstelle ist nicht, wie Routh citirt, Num. XVI, 39, sondern, wie auch P hat, XV, 39: *οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐν* (Cod. Alex. *καὶ ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ἐν*) *οἷς ὑμεῖς ἐκπορνεύετε ὀπίσω αὐτῶν*. An die von Margraf in seiner Uebersetzung (Kemptener Biblioth. d. Kirchenv. S. 77) herangezogene Stelle Ezech. VI, 9 zu denken, wird durch den besonderen Ausdruck des Gregorios verwehrt. — 13) *δῆλον ὅτι*] Codd. Bodl., *δηλονότι* P. — 14) *καὶ ἐν τῷ καιρῷ*] Codd. Bodl. und am Rande der von Vossius benutzten Codd., *καὶ καιρῷ* P. — 15) *καὶ οὐ προχείρως δεῖ*] Codd. Bodl., *καὶ οὐ δεῖ προχείρως* P. — 19) *νεάνιδι*] *νεανίδι* P, Routh, desgl. Z. 21.

εὗρεν ἄνθρωπος καὶ βιασάμενος αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς· 20
„τῇ νεάνιδι“, φησίν, „οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστι τῇ
νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου· ὅτι ὡς εἴ τις ἀναστῇ ἄνθρω-
πος ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ θανατώσῃ αὐτοῦ τὴν
ψυχήν· οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ἐβόησεν ἡ νεᾶνις καὶ ὁ
2. βοηθῶν οὐκ ἦν αὐτῇ“. ταῦτα μέντοι τοιαῦτα. δεινὴ δὲ 25
[Z. 4] ἡ πλεονεξία, καὶ οὐκ ἔστι δι' ἐπιστολῆς μιᾶς παραθέσθαι
τὰ θεῖα γράμματα, ἐν οἷς οὐ τὸ λῃστεύειν μόνον φευκτὸν
καὶ φρικῶδες καταγγέλλεται, ἀλλὰ καθόλου τὸ πλεονεκτεῖν
καὶ ἀλλοτρίου ἐφάπτεσθαι ἐπὶ αἰσχροκερδείᾳ, καὶ πᾶς ὁ
τοιοῦτος ἐκκήρυκτος ἐκκλησίας θεοῦ. τὸ δὲ ἐν καιρῷ τῆς 30

---

21) Die von Gregorios citirte Stelle Deut. XXII, 26. 27 verursacht insofern einige Schwierigkeit, als sie von den uns überlieferten Texten der LXX mehrfach abweicht. Der älteste, aus dem 4. Jahrhundert stammende Codex Vaticanus (vgl. Tischendorf's Proleg. in s. Ausgabe S. XXIV, Anm. 2) bietet folgenden Text: καὶ τῇ νεάνιδι οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα θανάτου· ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθήσων αὐτῇ. Einen abweichenden Zweig der Ueberlieferung repräsentirt der im 5. Jahrhundert in dem berühmten Kloster der h. Thekla zu Seleucia in Isaurien, woselbst schon der weltflüchtige Gregorios von Nazianz 375 eine stille Stätte fand, geschriebene Codex Alexandrinus, der die Worte in folgender Fassung hat: τῇ δὲ νεάνιδι οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστιν τῇ νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου ὅτι ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ ὁ βοηθῶν οὐκ ἔστιν αὐτῇ. Offenbar steht der Text des Gregorios dieser morgenländischen, aus der Nachbarschaft der Heimath desselben stammenden Ueberlieferung am nächsten. Zumeist aus Berücksichtigung dieses Verhältnisses sind folgende Textänderungen hervorgegangen: — ποιήσεται] Cod. Alex. LXX, ποιήσετε Codd. Bodl., P. — 23) θανατώσῃ] φονεύσῃ LXX, θανατώσει P, Codd. Bodl. — 24) οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο] Cod. Alex. LXX, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο alle Codd. Bodl., καὶ nach οὕτω P. — νεᾶνις] νεανὶς P, Routh. — 27) φευκτὸν καὶ φρικῶδες] 6 Codd. Bodl., die dem Alexios Aristenos zugeschriebene Σύνοψις κανόνων und die beiden von Oecolampadius und Hervetus bei ihren lateinischen Uebersetzungen der Canones benutzten Handschriften; φρικτὸν καὶ φρικῶδες P. — 29) ἀλλοτρίου] 8 Codd. Bodl., ἀλλοτρίων P. — πᾶς ὁ τοιοῦτος] alle Codd. Bodl. mit Ausnahme des Cod. 205, πᾶς τοιοῦτος P.

καταδρομῆς ἐν τοσαύτῃ οἰμωγῇ καὶ τοσούτοις θρήνοις τολμῆσαί τινας τὸν καιρὸν τὸν πᾶσιν ὄλεθρον φέροντα νομίσαι ἑαυτοῖς κέρδους καιρὸν εἶναι, ἀνθρώπων ἐστὶν ἀσεβῶν καὶ θεοστυγῶν καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἐχόντων. ὅθεν ἔδοξε τοὺς τοιούτους πάντας ἐκκηρῦξαι, μήποτε ἐφ' ὅλον ἔλθῃ τὸν λαὸν ἡ ὀργή, καὶ ἐπ' αὐτοὺς πρῶτον τοὺς προεστῶτας τοὺς μὴ ἐπιζητοῦντας. φοβοῦμαι γάρ, ὡς ἡ γραφὴ λέγει, μὴ συναπολέσῃ ἀσεβὴς τὸν δίκαιον. „πορνεία γάρ", φησί, „καὶ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν· δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν. ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ), δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ, καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται". τοιαῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος. ἐὰν δὲ διὰ τὴν προτέραν πλεονεξίαν τὴν ἐν τῇ εἰρήνῃ γενομένην δίκην τίνοντες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ

---

33) ἑαυτοῖς] mit P beibehalten trotz Cod. Bodl. 26 und des ehemals in Rawlinson's Besitz gewesenen, jetzt gleichfalls in der Biblioth. Bodl. befindlichen Cod. 625, welche αὐτοῖς haben. — κέρδους καιρὸν εἶναι] So mit Routh nach 8 Codd. Bodl., καιρὸν εἶναι κέρδους Cod. Bodl. 205 und P. — 34) καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας] Cod. Bodl. 195, Hervet., Zonaras, welcher den Ausdruck mit καὶ πάσης ἀτοπίας ἐπέκεινα umschreibt; οὐδὲ ὑπερβολὴν ἀτοπίας P, während der nach Routh's Urtheil älteste Cod. Bodl. 26 weder καὶ noch οὐδὲ hat, dagegen jener Cod. Rawlins. 625 sowie die Σύνοψις κανόνων des Alexios Aristenos καὶ πολλὴν ὑπερβολὴν lesen, worauf statt ἀτοπίας in Cod. 625 ἀσεβείας, in Cod. Bodl. 158 ἀσωτίας folgt. — 35) ἐκκηρῦξαι] ἐκκηρύξαι P, Routh. — ἔλθῃ] P, ἔλθη Routh. — 37) Genes. XVIII, 23. — 38) Ephes. V, 3. 6—13, von Gregorios mit Auswahl, aber in genauer Uebereinstimmung mit dem besten uns überlieferten neutestamentlichen Texte citirt. Daher auch 39) μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν] Greg. ed. princ., die Worte fehlen in allen Codd. Bodl.; 42) καρπὸς τοῦ φωτὸς] P und Routh, statt φωτὸς das von dem vulgaten Text gebotene πνεύματος allein Cod. Rawlins. 625; 43) τί ἐστιν εὐάρεστον] Routh nach 8 Codd. Bodl., τί εὐάρεστον P und Cod. Bodl. 205; 46) κρυφῇ] κρυφῆ P und Routh. — 47) φανεροῦται] Routh, φανεροῦσαι P. — τοιαῦτα μὲν] Routh, τοιαῦτα γὰρ P. — 49) γενομένην] Zonaras, Routh, γινομένην P. — τίνοντες] τιννύντες Zonaras, P, Routh.

τῆς ὀργῆς πάλιν πρὸς τὴν πλεονεξίαν ἐκτραπῶσί τινες, 50
κερδαίνοντες ἐξ αἵματος καὶ ὀλέθρου ἀνθρώπων ἀναστάτων γενομένων ἢ αἰχμαλώτων ἢ πεφονευμένων, τί ἕτερον προσδοκᾶν χρὴ ἢ ὡς ἐπαγωνιζομένους τῇ πλεονεξίᾳ ἐπισωρεῦσαι ὀργὴν καὶ ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ λαῷ; οὐκ ἰδοὺ Ἄχαρ [Z. 5] 8.
ὁ τοῦ Ζαρὰ πλημμελείᾳ ἐπλημμέλησεν ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος 55
καὶ ἐπὶ πᾶσαν συναγωγὴν Ἰσραὴλ ἐγενήθη ὀργή; καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ. ἡμῖν δὲ πᾶν τὸ μὴ ἡμέτερον, ἀλλ' ἀλλότριον τῷ καιρῷ τούτῳ κέρδος ἀνάθεμα νενομίσθαι προσήκει. κἀκεῖνος γὰρ

52) ἢ πεφονευμένων] So mit Routh, obwohl bei Zonaras und in sämmtlichen Bodl. Codd. das ἢ fehlt. Aus des Hervetus Uebersetzung „lucrifacientes ex sanguine et pernicie eversorum hominum, captivorum, interfectorum" geht hervor, dass in seinem Codex auch das erste ἢ vor αἰχμαλώτων fehlte. — 54) Ἄχαρ ὁ τοῦ Ζαρὰ] Αχαρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ P, Ἀχὰρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ Routh. Das in den Codd. des Gregorios sicher überlieferte Ἄχαρ stimmt mit der Schreibung des Cod. Vatican. der LXX im Buche Josua Cap. VII und XXII, während der Cod. Alexandr. Ἄχαν hat. Die Bezeichnung der Abstammung Achans ist eine verkürzte, oder ganz allgemein gehaltene, denn Jos. VII, 1 heisst er Ἄχαρ υἱὸς Χαρμὶ υἱοῦ Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 18 dagegen Ἄχαρ υἱὸς Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 24 τὸν Ἄχαρ υἱὸν Ζαρά. Die Stelle, welche Gregorios wörtlich citirt, ist Jos. XXII, 20. — 55) ἀναθέματος] So die übereinstimmende Ueberlieferung und die Ausgaben, desgl. Cod. Vatican. und Cod. Alexandr. der LXX. Das Wort findet sich, von Jakobitz und Seiler als Synonymon von ἀνάθημα aufgeführt, bei Plut. Pelop. 25 als Lesart der Vulgata, Lobeck emendirte ἀνάθημα, was Sintenis an dieser Stelle in s. Ausg. des Plut. II, p. 108, 4 aufgenommen hat. — 56) ἐγενήθη ὀργή] LXX und P, ἐγενήθη ἡ ὀργή Routh. — καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ] Auch diese Stelle zeigt die nächste Verwandtschaft mit der Fassung des Cod. Alex., welcher ich Rechnung tragen zu müssen glaubte. Hier lautet Jos. XXII, 20 so: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἦν· μὴ μόνος οὗτος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ, während der Cod. Vatic. hat: καὶ οὗτος εἷς αὐτὸς ἀπέθανε τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ. P und Routh lesen: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτε, μὴ μόνος ἀπέθανεν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ, während der Rand der editio princ. des Gregorios die freiere, handschriftlich überlieferte Variante aufweist: ἀλλὰ μὴ μόνος ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπέθανεν. Das ἐν der Ueberlieferung vor τῇ ἁμαρτίᾳ, welches einen dem ursprünglichen historischen Bericht fremden Gedanken einträgt, ist am einfachsten als durch Dittographie der Endung des voraufgehenden ἀπέθανεν entstanden zu denken. — 59) κἀκεῖνος γὰρ] κἀκεῖνος μὲν γὰρ P, Routh, das μὲν wahrscheinlich

ὁ Ἄχαρ ἐκ τῆς προνομῆς ἔλαβε· καὶ αὐτοὶ νῦν ἐκ προνο- 60
μῆς. κἀκεῖνος μὲν τὰ τῶν πολεμίων· οἱ δὲ νῦν τὰ τῶν
4. [Z. 6] ἀδελφῶν, κερδαίνοντες ὀλέθριον κέρδος. μηδεὶς ἐξαπατάτω
ἑαυτόν, μήτε ὡς εὑρών· οὐδὲ γὰρ εὑρόντα κερδαίνειν ἔξεστι.
φησὶ τὸ Δευτερονόμιον· „μὴ ἰδὼν τὸν μόσχον τοῦ ἀδελφοῦ
σου καὶ τὸ πρόβατον πλανώμενον ἐν τῇ ὁδῷ περιίδῃς αὐτά· 65
ἀποστροφῇ ἀποστρέψεις αὐτὰ τῷ ἀδελφῷ σου. ἐὰν δὲ μὴ
ἐγγίζῃ ὁ ἀδελφός σου πρός σε μηδὲ ἐπίστῃ αὐτόν, συνάξεις
αὐτά, καὶ ἔσται μετὰ σοῦ, ἕως ἂν ἐκζητήσῃ αὐτὰ ὁ ἀδελ-
φός σου, καὶ ἀποδώσεις αὐτά. καὶ οὕτω ποιήσεις τὸν ὄνον
αὐτοῦ, καὶ οὕτω ποιήσεις τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ οὕτω 70
ποιήσεις κατὰ πᾶσαν ἀπώλειαν τοῦ ἀδελφοῦ σου, ὅσα ἂν
ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς αὐτά". ταῦτα τὸ Δευτε-
ρονόμιον. ἐν δὲ τῇ Ἐξόδῳ, οὐ μόνον ἐὰν τὸ τοῦ ἀδελφοῦ τις
εὕρῃ, ἀλλὰ κἂν ἐχθροῦ, „ἀποστροφῇ", φησί, „ἀποστρέψεις
εἰς τὸν οἶκον τοῦ κυρίου αὐτῶν". εἰ δὲ ἐν εἰρήνῃ ἄρα ῥαθυ- 75
μοῦντος καὶ τρυφῶντος καὶ τῶν ἰδίων ἀμελοῦντος ἀδελφοῦ
ἢ ἐχθροῦ, κερδᾶναι οὐκ ἔξεστι, πόσῳ μᾶλλον δυστυχοῦντος
καὶ πολεμίους φεύγοντος καὶ κατὰ ἀνάγκην τὰ ἴδια ἐγκατα-
5. [Z. 7] λείποντος; ἄλλοι δὲ ἑαυτοὺς ἐξαπατῶσιν, ἀντὶ τῶν ἰδίων
τῶν ἀπολομένων, ἃ εὗρον ἀλλότρια κατέχοντες, ἵν' ἐπειδὴ 80
αὐτοὺς Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῦ πολέμου εἰργάσαντο,
αὐτοὶ ἄλλοις Βοράδοι καὶ Γότθοι γένωνται. ἀπεστείλαμεν
οὖν τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα
πρὸς ὑμᾶς, ἵνα κατὰ τὸν ἐνθάδε τύπον καὶ αὐτοῦ δῴη

---

eingeschlichen im Hinblick auf das folgende κἀκεῖνος μέν, wo es, da οἱ δὲ folgt, ganz an seiner Stelle ist. — 63) μήτε ὡς εὑρών] Alle Codd. Bodl., Hervet.; μήτοπε ὡς εὑρῶν Edit. princ., P. — οὐδὲ] οὔτε P, Routh. — 64) Deut. XXII, 1—3. — 65) περιίδῃς] περιίδῃς P, Routh. — 66) ἀποστροφῇ] LXX, Routh; ἀλλ' ἀποστροφῇ P. — ἀποστρέψεις] LXX, Routh; ἀποστρέψες P. — 67) ἐπίστῃ αὐτόν] Greg. ed. princ., LXX, 7 Codd. Bodl.; ἐπίστῃ Routh; ἐπιστῇ αὐτῶν P; ἔπεγνως αὐτόν am Rande der ed. princ. und P als handschriftlich überliefert. — 72) ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς] LXX, 7 Codd. Bodl.; Tischendorf accentuirt ἀπολῆται; ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὑρήσῃς P. — 74) Exod. XXIII, 4. — κἂν] καὶ P, Routh. — ἀποστροφῇ] ἀποστραφῇ P. — 76) ἀμελοῦντος] ἀμελῶντος P. — 77) κερδᾶναι] κερδάναι P, Routh. — 80) ἀπολομένων] ἀπολλυμένων P, Routh. — 81) αὐτοὺς] P; αὐτοῖς Routh. — τὰ τοῦ πολέμου]

ὁμοίως, καὶ ὧν δεῖ τὰς κατηγορίας προσίεσθαι καὶ οὓς 85
6. [Z. 8] ἐκκηρῦξαι τῶν εὐχῶν. ἀπηγγέλη δέ τι ἡμῖν καὶ ἄπιστον ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν γενόμενον, πάντως που ὑπὸ ἀπίστων καὶ ἀσεβῶν καὶ μὴ εἰδότων μηδὲ τὸ ὄνομα κυρίου, ὅτι ἄρα εἰς τοσοῦτόν τινες ἀπανθρωπίας καὶ ὠμότητος προεχώρησαν, ὥστε τινὰς τοὺς διαφυγόντας αἰχμαλώτους βίᾳ κατέχειν. 90 ἀποστείλατέ τινας εἰς τὴν χώραν, μὴ καὶ σκηπτοὶ πέσωσιν
7. [Z. 9] ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. τοὺς μὲν οὖν ἐγκαταλεχθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοί, ἐκβαρβαρωθέντας δέ, ὡς καὶ φονεύειν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ 95 ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοὺς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις, καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπεῖρξαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ αὐτῶν τι δόξῃ συνελθοῦσι τοῖς ἁγίοις καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ
8. [Z. 10] ἁγίῳ πνεύματι· τοὺς δὲ οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμή-

Cod. Bodl. 205, P; τὰ πολέμου 8 Codd. Bodl. — αὐτοῦ] Edit. princ., 5 Codd. Bodl.; αὐτόθι 2 Codd. Bodl. und Zonaras; αὐτός, wie es scheint, Cod. Bodl. 196, dessen Schrift stark verwischt ist. — 85) καὶ οὓς ἐκκηρῦξαι] Alle Codd. Bodl., Zonaras, Hervetus, doch erstere mit falscher Accentuation ἐκκηρύξαι; καὶ οὓς δεῖ ἐκκηρύξαι P. — 86) ἀπηγγέλη] Edit. princ. und alle Codd. Bodl.; ἀπηγγέλθη P. Am Rande einiger Codices findet sich folgende, später ungehörigerweise in verschiedene Ausgaben übergegangene Inhaltsangabe: Περὶ τῶν βίᾳ κατεχόντων τοὺς ἐκ τῶν βαρβάρων αἰχμαλώτους. — 87) πάντως που ὑπὸ ἀπίστων] Routh; καὶ πάντως που τῶν ἀπίστων P. — 88) μηδὲ τὸ ὄνομα] μήτε τὸ ὄνομα P; μηδὲ ὄνομα Cod. Bodl. 205 und 2 andere Codd. — 89) προεχώρησαν] προσεχώρησαν P. — 90) τινὰς] τινὲς P. — 91) ἀποστείλατέ τινας] einhellige Ueberlieferung, οὖν hinter ἀποστείλατε nur Cod. Rawl. 625. — 92) Am Rande der Codd. Bodl. 195 und 3385 steht die folgende, von Sammlern der Canones herrührende Inhaltsangabe: Περὶ τῶν ἐγκαταλεχθέντων τοῖς βαρβάροις καὶ ἄτοπά τινα κατὰ τῶν ὁμοφύλων τολμησάντων. — 93) ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους] 4 Codd. Bodl., ed. princ.; 4 andere Codd. Bodl. haben ἐν αἰχμαλωσίᾳ γενομένους ἐπιλανθανομένους τε, woraus, wahrscheinlich veranlasst durch des Zonaras Ausdruck: Ὅσοι μὲν οὖν αἰχμαλωτισθέντες ποτὲ συγκατετάγησαν τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐπῆλθον, βαρβαρωθέντες τὰ ἔθη καὶ ὥσπερ ἐπιλαθόμενοι κτλ., die allein in Cod. Bodl. 205 und sodann in P sich findende Lesart entstand: ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπελθόντας, ἐπιλαθομένους. — 96) ὑποδεικνύναι] ὑποδεικνῦναι P und Routh. — 99) Auch hier wieder eine ähnliche Randbemerkung wie zuvor: Περὶ τῶν οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμησάντων ἐν τῇ τῶν βαρβάρων ἐπιδρομῇ.

σαντας, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσι, μηδὲ τῆς 100
ἀκροάσεως ἀξιῶσαι· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ ἀποδῶσιν,
9. [Z.11] ἐν τῇ τῶν ὑποστρεφόντων τάξει ὑποπίπτειν· τοὺς δὲ ἐν τῷ
πεδίῳ εὑρόντας τινὰ ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν οἰκίαις καταλειφθέντα
ὑπὸ τῶν βαρβάρων, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσιν,
ὁμοίως ἐν τοῖς ὑποπίπτουσιν· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ 105
10. [Z.12] ἀποδῶσι, καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶσαι. τοὺς δὲ τὴν ἐντολὴν
πληροῦντας ἐκτὸς αἰσχροκερδείας πάσης πληροῦν δεῖ μήτε
μήνυτρα μήτε σῶστρα ἢ εὕρετρα ἢ ᾡτινι ὀνόματι καλοῦσιν
ἀπαιτοῦντας.

---

101) ἑαυτοὺς] Routh; αὐτοὺς P. — 102) ὑποπίπτειν] P, Routh; ὑποπίπτειν αὐτούς Cod. 3385 und 625 Rawl., überflüssig. — 102) Randbemerkung (s. o.): Περὶ τῶν ἐν πεδίῳ ἢ ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις εὑρόντων τὰ ὑπὸ τῶν βαρβάρων καταλειφθέντα. — ἐν τῷ πεδίῳ] 8 Codd. Bodl. und Zonaras; ἐν πεδίῳ P. — 103) τινὰ] Nothwendig, da alle Codd. Bodl. und Greg. ed. princ. καταλειφθέντα, nicht καταλειφθὲν haben; τι ἢ Routh, obgleich auch er τινὰ für wahrscheinlicher hält; εὑρόντας τὶ ἐν ταῖς P. — 105) ἐν τοῖς ὑποπίπτουσιν] ἔστωσαν fügen 3 Codd. unnöthigerweise hinzu, regierendes Verbum ist δεῖ; Routh ergänzt ἑστάναι δεῖ, vielleicht ist hinter ὑποπίπτουσιν das Wort ἔχειν ausgefallen, was leicht möglich war. — 107) αἰσχροκερδείας] αἰσχροκερδίας P. — 108) εὕρετρα] εὕρητρα ed. princ., alle Codd. Bodl. u. Zonaras in P. Wie aus dem früheren ἀνάθημα später ἀνάθεμα entstand, so auch gewiss aus εὕρημα εὕρεμα und εὕρετρον aus εὕρητρον. — ἢ ᾡτινι ὀνόματι καλοῦσιν] ἢ ᾧ ὀνόματι ταῦτα καλοῦσιν am Rande der ed. princ. und im Cod. Bodl. 158, von Gallandi aufgenommen; ἢ ᾧ ὀνόματι ἑτέρῳ ταῦτα καλοῦσιν die beiden Codd. Bodl. 195 und 625 Rawl. Letztere Lesart hatte wahrscheinlich Matthäus Blastares vor Augen, da er in seinem Σύνταγμα die Stelle so wiedergiebt: καὶ μήτε μήνυτρα μήτε μὴν σῶστρα ἢ οἷς εἰώθασιν ἐπιφημίζειν ἑτέροις ταῦτα ὀνόμασι, τὸ παράπαν εἰσπράττοντες. Sie sieht nach erklärender Verbesserung aus, wahrscheinlich stand ursprünglich, wie schon Routh vermuthete, ᾡτινι da, welches ich in den Text gesetzt habe.

Die Bedeutung, welche dieses Schreiben des Gregorios für die Handhabung der kirchlichen Zucht und die Gestaltung der christlichen Sitte in der Folgezeit gewann, erhellt zunächst aus der eine bestimmte Rechtsverbindlichkeit verleihenden Anerkennung, welche die Väter der Trullanischen

Synode (Quinisexta) im Jahre 692 über dasselbe im zweiten Kanon aussprachen: „Obsignamus reliquos omnes canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt, id est Gregorii Neocaesareae episcopi Thaumaturgi“ u. s. w.; erhellt ferner aus den zuvor schon erwähnten sorgfältigen theologischen Commentaren des Johannes Zonaras und Theodoros Balsamon aus dem 12. Jahrhundert, durch welche diese Männer der christlichen Kirche ihrer Zeit die bischöfliche Weisheit des grossen Pontiers in das Licht des rechten Verständnisses zu rücken und praktisch nutzbar zu machen sich bestrebten. Hierauf ausführlicher einzugehen, liegt keine Veranlassung vor; wohl aber verlohnt es sich, gestützt auf den gereinigten Text des Sendschreibens des Gregorios und auf eine auch die scheinbar geringfügigsten Einzelheiten desselben nicht ausser Acht lassende Interpretation der bisher nicht in genügender Weise beantworteten Frage nach der Zeit der Abfassung, einer für die Chronologie des Lebens dieses bedeutenden Kirchenlehrers doch überaus wichtigen Frage, deren Beantwortung mit der quellenmässigen Schilderung der in das Schreiben hineinragenden gewaltigen historischen Vorgänge zusammenfallen wird, einmal näher zu treten.

Es ist zu bedauern, dass des Gregorios nächster Zeitgenosse, Eusebios, der uns über die Lehr- und Wanderjahre der beiden pontischen Brüder Theodoros und Athenodoros (Hist. eccl. VI, 30) zwar kurze, aber zuverlässige Nachrichten giebt, für die spätere Lebenszeit, die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des ersteren zu Neocäsarea uns völlig im Stiche lässt, über seine Schriften kein Wort sagt. Georgios Synkellos glaubt den Grund dieses Schweigens zu kennen: *νομίζω δὲ* — sagt er in seiner *'Εκλογὴ χρονογραφίας*, p. 376 D (Bonn. Ausg. S. 706) — *τὸν Εὐσέβιον τὸ τῆς θείας ἀρετῆς τοῦ θαυματουργοῦ καὶ θεοφόρου Γρηγορίου μέγεθος σιωπῆσαι διὰ τὸ πανταχοῦ τῶν δογμάτων ἀκέραιον καὶ ἀλλότριον τῶν 'Ωριγένους ληρημάτων καὶ τῶν Ἀρείου βλασφημιῶν, οἷς Εὐσέβιος ἐλελώβητο.* Der angeführte Grund des seiner Rechtgläubigkeit sich bewussten Mönchs ist schwerlich genügend. Näher liegt vielleicht eine andere Erklärung. Ein charakteristischer Zug der byzantinischen Geschicht-

schreiber ist u. A. der, dass sie je nach Zufall oder Neigung ihre Vorgänger ausschrieben. Wo sich ein geeigneter Gewährsmann für eine gewisse Periode fand, da vertraute man sich ihm kritik- und bedingungslos an; fehlte ein solcher zufällig, so suchte man die Lücken wohl oder übel auszufüllen, die Nachrichten fliessen dann unzusammenhängend, confus, oft zum Erbarmen dürftig. Eusebios ist noch kein byzantinischer Geschichtschreiber im engeren Sinne, aber an dem ebenerwähnten Charakterzug der byzantinischen Geschichtschreibung hat auch er schon bis zu einem gewissen Grade Antheil. Sehen wir von anderen Partieen seiner durch die Mittheilung wichtiger, uns sonst weiter nicht erhaltener Quellenschriften, die er mit rühmlichem Fleisse gesammelt hat, für uns unschätzbar wichtigen Kirchengeschichte ab, so ist es ihm beispielsweise im letzten Drittel des sechsten und im siebenten Buche unzweifelhaft sehr angenehm gewesen, an den Briefen des Dionysios von Alexandria eine Quelle zu besitzen, die sich über fast alle wichtigen Ereignisse innerhalb der christlichen Kirche gleichmässig verbreitete. Er spricht das selbst im Eingange des siebenten Buches aus, indem er sagt: „Das siebente Buch der Kirchengeschichte soll uns wiederum der grosse alexandrinische Bischof Dionysios, welcher alle Begebenheiten seiner Zeit in den Briefen, die er uns hinterlassen, stückweise erzählt, mit seinen eigenen Ausdrücken verfassen helfen.“ Da ist für Eusebios die Schranke seines Wissens und seiner Berichterstattung über diesen Zeitraum des dritten Jahrhunderts. Nach dem hohen Norden, zu den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos, in die äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten eben die Verbindungen des im damaligen Centrum der christlichen Welt, in Alexandria, weilenden Bischofs nicht, Briefe dorthin zu entsenden lag deshalb wohl keine Veranlassung vor. Eusebios begnügte sich mit den spärlichen, von seinem Gewährsmann gelegentlich gegebenen politischen Nachrichten. Was hätte er auch für eine Veranlassung haben sollen, in einer Zeit, welche durch die gewaltigsten politischen Erschütterungen, durch blutige Bürgerkriege und furchtbare, fast ununterbro-

chene Barbareneinfälle, durch Erdbeben, Pest und Seuchen[1]) auf das schwerste heimgesucht worden war, unter so vielem Leid, welches das ganze Reich betroffen, der Schreckenstage, welche durch einen Plünderungs- und Verwüstungszug nordischer Völkerschaften über die Provinz Pontus, des im Uebrigen von ihm (VII, 28, 1) unter die ausgezeichnetsten Bischöfe der Zeit gerechneten Gregorios von Neocäsarea bischöfliche Diöcese, hereinbrachen, besonders zu gedenken?

Anders steht die Sache bei Zonaras, dem Commentator des Gregorios. Er fand doch gleich im Eingange des Schreibens die Nachricht, *τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι*, fand ferner, dass den Pontiern ebendieselben *Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῦ πολέμου εἰργάσαντο.* Musste er sich nicht fragen: Was ist's mit diesem Plünderungszug? Hatte er als Erklärer, der auch sonst mit der Historie sich mancherlei zu schaffen gemacht, nicht die Pflicht, seinen Lesern die doch gewiss berechtigten Fragen zu beantworten: Wer waren jene *Βοράδοι καὶ Γότθοι?* In welcher Zeit und unter welchen Umständen kamen dieselben in die römische Provinz Pontus und gaben durch ihren Kriegszug dem Bischof des Landes Veranlassung, das uns bekannte Sendschreiben abzufassen? Zonaras hat über diese Verpflichtung anders als wir heutzutage gedacht, er hat sich die Sache leicht gemacht, indem er die Gothen und Boraden in seinem Commentar überhaupt gar nicht erwähnte, sondern sich mit der allereinfachsten Umschreibung begnügte, wozu der erste Satz des Gregorios ihm hinreichendes Material an die Hand gab: *Βαρβάρων ἐπελθόντων χώραις Ῥωμαϊκαῖς καὶ ληισαμένων αὐτὰς οἱ παρ' αὐτῶν αἰχμαλωτισθέντες ἐγεύσαντο εἰδωλοθύτων ἢ καὶ ἄλλων ἀπηγορευμένων βρωμάτων.* Was kümmerten ihn und alle griechischen Mönche des zwölften Jahrhunderts überhaupt solche historische Fragen, zu deren Lösung doch immerhin wirkliche historische Forschung vonnöthen war?

---

1) Zosim. Hist. I, 26, 3: *οὐχ ἧττον δέ, τοῦ πανταχόθεν ἐπιβρίσαντος πολέμου, καὶ ὁ λοιμὸς πόλεσί τε καὶ κώμαις ἐπιγενόμενος, εἴ τι λελειμμένον ἦν ἀνθρώπειον γένος διέφθειρεν, οὔπω πρότερον ἐν τοῖς φθάσασι χρόνοις τοσαύτην ἀνθρώπων ἀπώλειαν ἐργασάμενος.*

Doch wir thun dem biederen, in seiner waldumrauschten Klosterzelle auf des Athos heiliger Höhe emsig schaffenden Gelehrten am Ende bitteres Unrecht. Hat er uns nicht ein umfangreiches Geschichtswerk hinterlassen, in welchem ihm naturgemäss die beste Gelegenheit geboten war, im vollen Zusammenhange der historischen Ereignisse dasjenige ausführlicher zu erzählen, was ihm für den theologischen Commentar zu einem kanonischen Briefe vielleicht als völlig überflüssiger Ballast erscheinen mochte? Wir schlagen die betreffenden Partieen des zwölften Buches auf; vergeblich aber suchen wir nach Boraden und Gothen und ihrem Einfall in Pontus, von welchem doch Gregorios redet. Die Boraden werden von Zonaras in seinem ganzen Werke überhaupt nicht erwähnt, die Gothen nur einmal im 14. Buche in der Geschichte des Justinianus. Von demjenigen Plünderungs- und Verwüstungszuge, auf welchen es uns hier ankommt, weiss Zonaras nichts, eine dunkle Kunde nur ist ihm davon — wer weiss aus welcher Quelle — zugekommen, und er versäumt es nicht, dieselbe, freilich an unrichtiger Stelle, zu registriren. Nach Erwähnung der unter Gallus und Volusianus nämlich im Jahre 251 unternommenen Plünderungszüge der von ihm nach gewöhnlicher Bezeichnung *Σκύθαι* genannten Germanen durch Italien, Macedonien, Thessalien und Griechenland, fährt er im 21. Capitel des 12. Buches (P. 628 B) also fort: *λέγεται δὲ τούτων μοῖράν τινα διὰ Βοσπόρου παρελθοῦσαν καὶ τὴν Μαιώτιδα λίμνην ὑπερβᾶσαν ἐπὶ τὸν Εὔξεινον γενέσθαι πόντον καὶ χώρας πορθῆσαι πολλάς.* Das ist Alles, was er weiss. Woher kommt dies? Einfach daher, dass Zonaras ein echt byzantinischer Schriftsteller ist in derjenigen charakteristischen Art und Weise, von der ich zuvor geredet. Dürftig, überaus dürftig muss sein Studirzimmer mit Büchern ausgestattet gewesen sein, die klösterliche Bibliothek war sicherlich nur an theologischen Werken reich. Wir können ihn fast bedauern, wenn er in der Vorrede seines Werkes schmerzlich darüber klagt, dass er, fern von dem Treiben der Welt und fern von den reichen Schätzen der Bibliotheken, auf wenige Hülfsmittel beschränkt, in der bittersten Armuth dasitze. Die wenigen Schriftsteller nun, die

ihm zu Gebote standen, hat er denn auch, in den ersten zwölf Büchern wenigstens, meist mit Uebergehung der Abweichungen der Autoren, in seinen eigenen Zusätzen sich möglichst der jedesmaligen Quelle accommodirend, wörtlich ausgeschrieben.[1]) Für die Partieen des 12. Buches, welche uns hier interessiren, d. h. die Zeit von Alexander Severus bis auf Maximinus, Licinius und Constantinus, war, abgesehen von seinem ausschliesslichen Gewährsmann in kirchlichen Dingen, Eusebios, der auch sonst in jenen Zeiten beliebte christliche Continuator Dionis, wie Adolf Schmidt überzeugend nachgewiesen, höchst wahrscheinlich seine einzige Quelle. Die Werke desjenigen Schriftstellers, der als Augenzeuge über die Zeiten des Valerianus und Gallienus und die damaligen Germanenkämpfe, an welchen er selbst als Feldherr theilgenommen (Trebell. Poll. Gallieni c. 13, 8), über die Züge der Boraden und Gothen, auf die uns ja, soweit sie die Provinz Pontus betreffen, Gregorios hinweist, die genaueste Auskunft hätte geben können, — der Abriss der alten Geschichte bis auf Claudius II. und die vielleicht noch wichtigeren, uns nur in spärlichen Fragmenten in den Constantinischen Eklogen *Περὶ πρεσβειῶν* erhaltenen *Σκυθικά*, eine Geschichte der Kriege Roms mit den Gothen, von Dexippos, fehlten in der Bibliothek des Klosters: daher bei Zonaras das nun nicht mehr auffällige Schweigen in seiner *Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν* und seiner *Ἐξήγησις* des kanonischen Briefes des Gregorios.

Wir sind in glücklicherer Lage als der arme Mönch vom Berge Athos; die Nachrichten des Dexippos, und zwar aus dessen *Σύνοψις*, sind uns im ersten Buche (Cap. 1—40) des Zosimos (um 430), eines der formell besten, inhaltlich zuverlässigsten Gewährsmänner für die römische Kaisergeschichte erhalten.[2]) Sie heranzuziehen, um den Brief des

1) Vgl. die sorgfältige, für Zonaras grundlegende Abhandlung von Prof. Adolf Schmidt in Jena „Ueber die Quellen des Zonaras“, in L. Dindorf's Ausgabe des Zonaras Vol. VI (Leipzig, Teubner. 1868—1875), S. III—LX, besonders S. IV, V und XLIXff.

2) Vgl. Reitemeier's „Disquisitio in Zosimum eiusque fidem“ in seiner Ausgabe des Zosimos, Leipzig 1784, S. XXX.

Gregorios zu erläutern und seine Stellung innerhalb der Zeitgeschichte genauer als bisher zu fixiren, wird eine um so pflichtgemässere und angenehmere Arbeit sein, als wir in der Ἐπιστολὴ κανονικὴ des Gregorios jedenfalls weit unbestrittener, als dies beim Briefe des Apostels Paulus an die Galater, um welche sich Wieseler in seinen beiden Schriften: „Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater“ vom Jahre 1877 und „Zur Geschichte der kleinasiatischen Galater und des deutschen Volkes in der Urzeit“ vom Jahre 1879 so dankenswerth bemüht hat, zur Zeit noch der Fall ist, ein monumentum antiquissimum rerum Germanicarum aus der ältesten christlichen Literatur griechischer Zunge erblicken müssen.

Die Germanengefahr war für das römische Reich seit des Kaisers Marcus Aurelius langwierigen Kämpfen an der Donau zu einer ständigen geworden, nur die Namen der Völkerschaften, welche je dann und wann uns genannt werden, wechseln. Im dritten Jahrhundert treffen wir die Gothen, welche allmählich aus Skandinavien oder wenigstens aus Preussen bis zur Mündung des Borysthenes und von da zur Donau hinabgewandert waren und von nun an fast ununterbrochen die Provinzen des römischen Reiches durch Einfälle heimsuchten. Kaiser Decius war gegen sie sammt seinem Sohne in einer furchtbaren Schlacht in Mösien bei Forum Terebronii durch den Verrath seines Feldherrn Gallus im Jahre 251 gefallen, und dieser darauf vom Senat zum Kaiser ernannt worden. Von dieser Zeit an, sagt Zosimos,[1]) nahmen die Angelegenheiten der Barbaren einen gewaltigen Aufschwung. Denn Gallus, der sofort seinen Sohn Volusianus zum Mitregenten angenommen hatte, liess die Gothen nicht bloss mit unermesslicher Beute beladen zu ihren Wohnsitzen heimkehren, sondern, was das schimpflichste war, er sah ruhig zu, wie sie eine grosse Anzahl Gefangener von hohem Range und grossen Verdiensten, welche sie zumeist bei der Eroberung von Philippopolis in ihre Hände bekommen hatten, in die Gefangenschaft schleppten, ja versprach ihnen jährlich

1) Zosim. I, 24, 1: τὰ τῆς εὐημερίας τῶν βαρβάρων αὔξην ἐλάμβανεν.

eine grosse Summe Geldes zu zahlen unter der Bedingung, niemals wieder in das römische Gebiet einzufallen. Diess Verfahren war verhängnissvoll, das gefährliche Geheimniss des Reichthums und der Schwäche des Staates war der Welt offenbar geworden.[1]) Neue Schaaren von Germanen, durch die früheren Erfolge ihrer Stammesgenossen gelockt, strömten über die Donau und ergossen sich plündernd und verwüstend durch die illyrischen Provinzen, während gleichzeitig furchtbare Erdbeben und verheerende Seuchen die Bevölkerung des Reiches dahinrafften (Zosim. I, 26). Die Unfähigkeit und Sorglosigkeit der Kaiser ermuthigte die Germanen zu immer neuen Kriegsunternehmungen.

Zum ersten Male werden uns hier die Gothen und Boranen (*Βορανοί*, eine Schreibung, welche nach allen Stellen das meiste für sich hat, während dasselbe Volk bei Gregorios *Βοράδοι* heisst) im Bunde mit Urugunden und Karpern genannt, von denen Zosimos (I, 27, 1) sagt, dass sie *αὖθις .... τὰς κατὰ τὴν Εὐρώπην ἐληίζοντο πόλεις, εἴ τι περιλελειμμένον ἦν, οἰκειούμενοι*: sie müssen also auch schon unter den *Σκύθαι*[2]) des ersten Zuges (Zosim. I, 26, 1) verstanden werden. Ausdrücklich bezeugt Zosimos von diesen vier Völkerschaften I, 31, 1: *γένη δὲ ταῦτα περὶ τὸν Ἴστρον οἰκοῦντα.* Die *Οὐρουγοῦνδοι*[3]) sind unzweifelhaft identisch mit den von

1) Vgl. die musterhafte, ergreifende Schilderung dieser Vorgänge bei Gibbon, „Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil. Leipzig, O. Wigand. 1862“ (Bd. I, S. 253 ff. und 262—265), dessen klassisches Werk in dieser Partie in jeder Beziehung den unbedingten Vorzug vor der nüchternen und mehrfach ungenauen Darstellung Joseph Aschbach's in dessen „Geschichte der Westgothen. Frankfurt a. M. Brönner. 1827“ (S. 7 ff.) verdient. Ryssel scheint („Gregorius Thaumaturgus“ S. 16, Anm. 3) entgegengesetzter Ansicht zu sein.

2) *Σκύθαι* ist, wie ich zuvor schon bemerkte, die griechische Gesammtbezeichnung jener jenseit der Donau wohnenden Nordvölker im Allgemeinen, weshalb auch im Brief an die Kolosser 3, 11 *βάρβαρος* und *Σκύθης* dem *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* gegenübergestellt werden.

3) Kaspar Zeuss („Die Gothen und die Nachbarstämme“ S. 695) bringt die Urugunden entschieden irrthümlich mit den schon zur Zeit des Tiberius von Strabo (VII, p. 306) genannten *Οὖργοι* in Verbindung, die von diesem in den äussersten Osten der Geten jenseit der Jazygen

Ptolemäos zur Zeit der Antonine in seiner *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* III, 5 als auf der Ostseite der Weichsel in der Nähe der Gothen wohnend aufgeführten *Φρουγουνδίωνες*[1]), neben welchen von dem grossen Geographen die *Βούλανες* genannt werden, welche demnach dieselben sind mit den *Βορανοί* des Zosimos oder *Βοράδοι* des Gregorios. „Ihre Sitze um diese Zeit sind nach demselben von der Weichsel und dem Bug, da unter den Sümpfen von Pinsk schon thrakische Costoboken und Amadoken sassen, noch über denselben an der Südseite der vordersten Aisten hinweg gegen Osten zu suchen, wo sie sich vielleicht mit den stammverwandten Alaunen (Alanen) und Stavanen berührten.“[2]) Beide Völker, Urugunden und Boranen, welche letzteren übrigens nicht weiter erwähnt werden, sind nach Zeuss mit den Gothen von nördlicheren Gegenden an die Küste des schwarzen Meeres gekommen.

Mit dem zuletzt erwähnten Zug über die Donau begnügten sich die vier germanischen Völker nicht, sie setzten über den Hellespont und drangen auf ihren Plünderungszügen bis Ephesus und Pessinus in Kappadocien (Zosim. I, 28, 1) vor,

---

versetzt werden. Paulus Cassel liest für *Οὖργοι* vielmehr, mit geringfügiger Transposition *Οὖγροι* und identificirt dieselben mit den im chazarischen Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert, einem für mittelalterliche Cultur- und Völkergeschichte sehr wichtigen historischen Denkmal, als Nachkommen von תגרמה = Torgoma = Türken in erster Linie aufgeführten אוגרי, Ugri, den Ungarn. Die von Cassel mit Hülfe leichter Buchstabenversetzung vollzogene Identificirung bietet nicht die geringsten Schwierigkeiten, da auch das biblische תֹּגַרְמָה Gen. 10, 3 oder תּוֹגַרְמָה Chron. I, 1, 6, Ezech. 27, 14; 38, 6 in Handschriften sich תרגמה findet, und die LXX dafür *Θοργαμά*, *Θεργαμά* und *Θυργαμά* haben. Vgl. P. Cassel's Abhandlung: „Der chazarische Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert. Von neuem übersetzt und erklärt“ in den von ihm herausgeg. wiss. Blättern „Die Antwort“ Nr. 3 und 4, 1876. S. 71. 89. 93.

1) Das *Φ* ist entweder falsch, oder verschrieben für *O*, und zu lesen *Ὀρουγουνδίωνες*, wenn anders nicht auch diese Lesart bei einer gründlichen philologischen Recension des besonders in den Eigennamen oft ganz unglaublich verunstalteten Textes des Ptolemäos, welche bis jetzt immer noch nicht geleistet ist, der von Zosimos überlieferten wird weichen müssen.

2) Kaspar Zeuss, Die Gothen und die Nachbarstämme, S. 695.

bis Aemilianus, der Befehlshaber der Pannonischen Legionen die Streitkräfte des Reiches sammelte und durch schnellen Ueberfall und Sieg die Germanen wieder über die Donau zurückscheuchte. Das geschah etwa am Ende des Jahres 252. Die Erfolge gegen die Germanen brachten den siegreichen Feldherrn auf den Thron. Schnell führte er seine Truppen nach Italien dem Gallus entgegen, welcher Valerianus abgesandt hatte, um die Legionen aus Gallien und Germanien zum Schutze der Hauptstadt herbeizuholen. Angesichts dieser schwierigen Lage trugen die italischen Legionen kein Bedenken, den Kaiser Gallus sammt seinem Sohne Volusianus zu ermorden und zu dem Prätendenten überzugehen, der von ihnen zum Kaiser ausgerufen wurde (Zosim. I, 28, 2—6). Gallus und Volusianus hatten nach des Synkellos (Edit. Bonn. p. 705) unverwerflicher, weil ausdrücklich aus Dexippos entnommener Angabe achtzehn Monate den Purpur getragen, des Zonaras zwei Jahre und acht Monate beruhen entschieden auf Irrthum. Aber Aemilianus ward seiner Herrlichkeit nicht lange froh: schon nach kaum vier Monaten, als Valerianus mit den transalpinischen Streitkräften in Italien eingerückt war, ermordete man ihn und ernannte unter allgemeiner Zustimmung jenen zum Kaiser im Jahre 253. Unverzüglich nahm des Reiches Noth ihn in Anspruch und veranlasste ihn, nach des Zosimos Bericht[1], seinen Sohn Gallienus sofort zum Mitregenten anzunehmen. Schon waren die Gothen, im Bunde mit den Markomannen, wieder aus ihren Sitzen aufgebrochen, hatten die Donau überschritten, belagerten, wiewohl vergeblich, Thessalonike und verheerten auf das furchtbarste ganz Griechenland (Zosim. I, 29), von wo sie jedoch diesmal, ebenso schnell wie sie gekommen, wieder verschwanden. Von allen Seiten stürmte es auf das morsche Reich ein, Franken, Alemannen, Perser und Gothen schienen zu wetteifern, Rom den Todesstoss zu geben. Uns interessiren hier nur die letzteren.

---

1) Zosim. I, 30, 1: *Συνιδὼν δὲ ὁ Βαλεριανὸς τὸν πανταχόθεν ἐπικείμενον τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ κίνδυνον, αἱρεῖται Γαλλιηνὸν τὸν παῖδα τῆς ἀρχῆς κοινωνόν.*

Die Feindseligkeiten der Gothen lenkten plötzlich in eine andere Bahn und nahmen eine andere Richtung. Sie hatten sich schon seit längerer Zeit am Nordufer des schwarzen Meeres ausgebreitet und bald auch den Kimmerischen Bosporos erobert und damit eine Seemacht gewonnen, mittelst welcher sie nach den mit reichen alten Städten dicht bedeckten Küsten von Asien überzusetzen im Stande waren. Von kundigen Bosporanern geleitet, erschien die Flotte der kühnen Nordlandssöhne — Zosimos nennt wieder die vier zuvor schon erwähnten Völkerschaften und scheint den Boranen die Initiative des gewagten Unternehmens zuzuschreiben,[1]) wie sie denn auch in des Gregorios Brief beide Male an erster Stelle genannt werden — im Jahre 253 an der östlichen Küste des schwarzen Meeres, da wo von den Ausläufern des Kaukasus schützend überragt ein Kranz alter einstmals zum Bosporanischen Reiche gehöriger griechischer Colonien sich ausbreitete. Die Bosporaner kehrten mit ihren Schiffen wieder heim, während die Gothen mit ihren Verbündeten raubend und plündernd die Küste entlang zogen. Die Bewohner der kleineren Ortschaften flüchteten vor den riesigen Barbaren nach Süden in den Schutz fester Städte. So gelangten die Germanen vor Pityus, eine durch eine starke Mauer geschirmte und mit einem bequemen Hafen versehene Stadt. Hier stiessen sie plötzlich auf unerwarteten Widerstand. Der römische Befehlshaber dieses äussersten Postens des Reiches, Successianus, stellte sich ihnen muthig entgegen, schlug sie in die Flucht und nöthigte sie, nachdem er ihnen nicht unbedeutende Verluste beigebracht, zur Umkehr. Die Gothen, mit Recht besorgt, durch die allmählich sich sammelnden Streitkräfte aus den übrigen Festungen des Landes unter der Führung des energischen Successianus aufgerieben zu werden, brachten an der Küste eine möglichst grosse Anzahl Schiffe auf und kehrten unter den grössten Gefahren, wie Zosimos (I, 32, 3) berichtet, in ihre Heimath zurück. Der Ausdruck des hier von dem zeitgenössischen Darsteller dieser

---

1) Zosim. I, 31, 2: *Βορανοὶ δὲ καὶ τῆς εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάσεως ἐπειρῶντο*, vgl. I, 34, 2.

Ereignisse, Dexippos, abhängigen Schriftstellers, *σὺν κινδύνῳ μεγίστῳ τὰ οἰκεῖα κατέλαβον,* giebt uns vielleicht einen chronologischen Halt. Es ist selbstverständlich, dass die der Seefahrt völlig unkundigen Gothen bei ihrer Rückfahrt die seetüchtige Küstenbevölkerung zum Schiffsdienst einfach zwangen, und dass deswegen von grossen ausserordentlichen Gefahren keine Rede sein konnte. Wohl aber war es höchst gefährlich, nach dem Eintritt der mit Ende September beginnenden nordöstlichen Passatwinde, den den Winter einleitenden Aequinoctialstürmen preisgegeben, quer über das schwarze Meer zu segeln, ein Unterfangen, das noch von den heutigen Türken für den Gipfel der Verwegenheit und Thorheit gehalten wird. Etwa im Beginn des Sommers des Jahses 253 werden die Gothen, die wir in den vorangehenden Monaten noch auf einem flüchtigen Raubzuge durch Griechenland getroffen, ihre Seefahrt angetreten und den grössten Theil der guten Jahreszeit auf ihrem Küstenzuge hingebracht haben, bis die eintretende Periode der Seestürme sie überraschte und sie nöthigte, eiligst und zwar unter den grössten Gefahren wieder heimzukehren. An eine Wiederholung des Zuges in demselben Jahre war somit nicht zu denken.

Die durch des Successianus Tapferkeit aus Noth und Gefahr geretteten Anwohner des Meeres trugen sich schon mit der begründeten Hoffnung, so lange der wackere Feldherr bei ihnen befehlige, die furchtbaren Gäste nicht wieder zu sehen: da wurde er Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 von Valerianus abberufen, zum praefectus praetorii ernannt und mit der Ordnung der Antiochenischen Verhältnisse betraut. Hiervon in Kenntniss gesetzt, bestiegen die Gothen sofort, d. h. frühestens mit Eröffnung der Schiffahrt, im Beginn des Frühlings 254 wieder die Schiffe der überwundenen Bosporaner und segelten zur Ostküste hinüber, die sie das Jahr zuvor so schimpflich hatten verlassen müssen. Diesmal liessen sie ihre bosporanischen Seeleute nicht wie zuvor mit den Schiffen heimkehren, sondern behielten sie bei sich und steuerten direct auf das sorglose Pityus los. Kein Successianus vertheidigte mehr die Mauern des Castells, leicht war dasselbe überwältigt, die Besatzung wurde niedergehauen und die Stadt

zerstört. Eine grosse Menge Schiffe fiel den Siegern in die Hände, die seekundigen Einwohner der Stadt schleppte man auf die Ruderbänke, und da man fast den ganzen Sommer über bisher gut Wetter gehabt hatte (*γαλήνης παρὰ πάντα σχεδὸν τὸν τοῦ θέρους καιρὸν γενομένης*), ging es unaufhaltsam weiter nach dem reichen, volksbelebten Trapezus. Die gewöhnliche Besatzung der Stadt war noch bedeutend verstärkt worden. Unverzüglich machten sich die Gothen an die Belagerung der Stadt, welche durch einen doppelten Mauerring so stark befestigt war, dass die Belagerer fast schon die Hoffnung aufgegeben hatten, selbst bei Nacht die Stadt überwältigen zu können. Bald jedoch bemerkten sie, wie die trägen, meist trunkenen Soldaten der Besatzung gar nicht einmal mehr die Mauern bestiegen und es nicht der Mühe für werth hielten, um des Wachtdienstes willen ihre Gelage zu unterbrechen. Mittelst gefällter Bäume, welche an die Mauern gelegt wurden, erstiegen die Gothen in der Stille der Nacht die Brüstung und drangen mit dem Schwerte in der Faust in die unvertheidigte Stadt. Während die wehrlosen, aus dem Schlafe auffahrenden Einwohner niedergemetzelt wurden, wusste die feige Besatzung das entgegengesetzte Thor zu erreichen und flüchtig das Freie zu gewinnen. Keines Tempels, keines Kunstwerkes schonte die stürmende Hand der Gothen und Boranen. Unermesslich war die Beute, welche ihnen in die Hände fiel, denn die Bewohner der ganzen umliegenden Gegend hatten ihre Reichthümer in Trapezus, als an einem festen Platze, in Sicherheit gebracht; und unglaublich war die Zahl der Gefangenen, da die siegreichen Barbaren, ohne Widerstand zu finden, fast die ganze Provinz Pontus raubend, mordend und verwüstend durchstreiften (Zosim. I, 33).

Das sind die Schreckenstage, von welchen des Gregorios Brief auch heute noch ergreifend zu uns redet. Lebendig und anschaulich ziehen bei aufmerksamem Lesen die Vorgänge der damaligen grausen Wirklichkeit an unserem geistigen Auge vorüber. Wohin sich der Strom der einbrechenden Feinde wälzt, da hallt die Luft wieder von dem Wehegeschrei der Misshandelten (31), von den Klagen der

geschändeten Weiber (10), von dem Stöhnen der Niedergemetzelten und Erwürgten (95. 96). Schaarenweis treiben Gothen und Boranen die unglücklichen, von Haus und Hof verjagten Einwohner (77. 78) in die Gefangenschaft. Vieh wird von ihnen geschlachtet und mit dem Fleische die Schaar der Gefangenen gesättigt. Manch frommem Christen, der in der Noth hat essen müssen, steigen da im Andenken an die von Paulus geschilderten Vorgänge in Korinth Skrupel auf (1. 2); aber es ist kein Opferfleisch (*εἰδωλόθυτα*), die blondgelockten Fremdlinge haben — das hebt Gregorios als sicheres, übereinstimmend überliefertes Factum hervor (3—5) — den Göttern nicht geopfert. Wie überall, so hat auch hier in Pontus der Krieg die bösen Begierden, die schlechten Elemente des Volks, ja des christlichen Volkes entfesselt (31—34; 81. 82). Hier schliessen sich einige, einmal aufgegriffen, bereitwilligst den Plünderern an; im Rausche des Sieges, der ihnen ungeahnte Schätze in den Schoss wirft, schnell verwildert, vergessen sie, uneingedenk dessen, dass sie Einwohner von Pontus und Christen sind, sich soweit, dass sie mit den Fremden ihre eigenen Landsleute auf alle mögliche Weise vom Leben zum Tode bringen (92—96). Dort stellen sich pontische Christen den über die zur Zeit Xenophon's von den Mosynöken und Drilen bewohnten Berge hereinbrechenden Boranen und Gothen zur Verfügung; von schmutziger Gier getrieben, zeigen sie in dem gebirgigen Lande den unkundigen Fremden die Wege und Stege, führen sie hin zu versteckten Behausungen (96), um „aus dem Blute und Verderben von vertriebenen oder ermordeten Mitmenschen Gewinn zu ziehen“ (51. 52). Alle Bande der Zucht und Sitte sind gelöst; verhältnissmässig gering ist noch das Vergehen derer, die Gefundenes behalten (62. 63); andere meinen gegen ihre eigenen unglücklichen Volksgenossen die Rolle der Boranen und Gothen spielen (81. 82) und ihr verloren gegangenes Eigenthum durch fremdes Gut, das sie gefunden, einfach ersetzen zu dürfen (79. 80); noch andere, und das sind die schlimmsten, rotten sich in der allgemeinen Verwirrung zu Räuberbanden zusammen, und überfallen und erbrechen fremde Häuser (99), ja gehen in ihrer Rohheit und Unmenschlichkeit soweit, dass

sie einige den Feinden wieder entflohene Gefangene in ihrer Gewalt festhalten (89. 90), offenbar in der Absicht, sie gelegentlich zu verkaufen und durch den Erlös sich zu bereichern. So mehren die unfreiwilligen und freiwilligen Helfer der fremden Eindringlinge in ruchloser Weise ihres eigenen Landes Elend und Unglück. Durch die lichten, wohlangebauten und mit freundlichen Ortschaften geschmückten Thäler des Lykus und seiner Nebenflüsse — dort im Lykus-Thal haben wir jedenfalls die freie Ebene, *πεδίον*, zu suchen, deren Gregorios (103) gedenkt — wälzt sich der Hauptstrom der feindlichen Eroberer, die bis Neocäsarea, wie aus des Gregorios Ausdrucksweise deutlich erhellt (1—5; 86. 87), jedenfalls nicht gekommen sind. Da plötzlich fluthet der wilde Strom, wahrscheinlich wohl weil die Jahreszeit dringend dazu mahnt, in derselben Weise, wie er herangebraust, wiederum zurück. Reich beladen mit ihrem Raub an Kostbarkeiten und Gefangenen ziehen die Gothen und Boranen schwerfällig dahin, die Last ist kaum zu tragen. Hin und wieder finden sich unerwartet noch die grössten Kostbarkeiten, die in der ersten Hast übersehen waren; unbedenklich wirft man das Werthlosere in der Ebene von sich oder lässt es unbeachtet in den Häusern liegen (103), den pontischen Räubern eine willkommene Beute (99—104).[1] —

Da, wie ich zuvor, nach dem sorgfältigen Bericht des Zosimos hervorgehoben, der Angriff auf Trapezus von den Gothen am Ende des Sommers 254 unternommen und nach schneller Eroberung der Stadt die Expedition in das Innere des Landes angetreten wurde, so kann nach demselben zuverlässigen Gewährsmann die Zeit, wann der Zug ein Ende genommen und der Gothen Heimfahrt erfolgte, keinem Zweifel unterliegen. Zosimos sagt nämlich I, 33, 8 von ihnen, nachdem sie Trapezus erobert: *καὶ προσέτι τὴν ἄλλην χώραν καταδραμόντες, ἅμα πλήθει παμπόλλων νεῶν ἀνεχώρησαν*

---

1) Zonaras erläutert die von Gregorios berührten Thatsachen durchaus angemessen also: (11) *Οἱ βάρβαροι ληλατοῦντες τὴν χώραν ἥρπαζον πράγματα καὶ ἢ κρείττοσι μετὰ ταῦτα ἐντυγχάνοντες ἢ διὰ βάρος μὴ δυνάμενοι φέρειν ὅσα ἥρπασαν, τὰ μὲν ἐν τῷ πεδίῳ ἔρριπτον, τὰ δὲ καὶ ἐν οἰκίαις τινῶν, ἐν αἷς ἴσως καλλίονα εὕρισκον.*

ἐπ᾽ οἶκον. Das kann, nach dieser bündigen Ausdrucksweise, nur im Herbste, d. h. vor Eintritt der Aequinoctialstürme des Jahres 254 geschehen sein.

Erst nachdem diese mit dem Briefe des Gregorios im engsten Zusammenhange stehenden geschichtlichen Ereignisse genau nach den Quellen dargestellt sind, können wir hoffen, die Frage nach der Abfassungszeit des Briefes mit Aussicht auf Erfolg und allgemeine Zustimmung zu beantworten.

Hören wir zunächst, was die früheren Forscher geurtheilt. Gallandi äusserte ohne jede Begründung mit Berufung auf Tillemont (Mem. tom. IV. pag. 339): „Anno Christi 258 scripta fuisse videtur epistola"; auch Fabricius setzt den Brief um 258 an. Routh lässt die Frage unbeantwortet. „Ad tempus" — sagt er Rel. sacr. vol. II. pag. 447 — „quod attinet scriptionis epistolae, etsi Gothorum et Boradorum sive, Zosimo Hist. lib. I. p. 28. ed. Oxon. appellante, Boranorum irruptio imperantibus Valeriano et Gallieno facta est, tamen illam ad ultimum barbarorum recessum censet Basnagius retrahendam esse, qui anno demum Christi 262, Gallieni autem solius regnantis tertio, contigit. Vide eum in Annalibus Politico-Eccles. tom. I. ad an. 240. p. 328 et an. 262. p. 406. Res in dubio esse mihi videtur, propterea quod plures iis temporibus factae sunt earundem gentium in Asiam irruptiones, atque ex illa discessus." Dieser Verzicht auf Ermittelung der vollen Wahrheit ist übel angebracht. Routh hätte aus Zosimos und Zonaras wissen können, dass die Gothen die Provinz Pontus nach jenem oben geschilderten Zuge nicht wieder betreten haben. Ihre folgenden Expeditionen waren sämmtlich nach Südwesten gerichtet und erstreckten sich zunächst hauptsächlich auf Vorderasien (Zosim. I, 34—38). Ehe sie die nächste Seefahrt antraten, wurden nach den Anweisungen schiffsbaukundiger Kriegsgefangener (Zosim. I, 34, 1) neue Schiffe gebaut, worüber doch mindestens der ganze Sommer des Jahres 255 vergangen sein dürfte, und erst nachdem sie den Winter abgewartet (*ἀναμείναντες δὲ τὸν χειμῶνα*), also frühestens im Frühjahr 256, unternahmen sie die neue Expedition, die nach Zosimos' ausdrücklicher Angabe, nicht mit langer, schwieriger Seefahrt

verbunden, nicht auf schon von ihnen heimgesuchte Gegenden (διὰ τόπων ἤδη πεπορθημένων) sich erstrecken sollte. Wir haben kein Interesse, die weiteren Züge der Gothen hier zu verfolgen, durch das Gegebene denke ich dasjenige völlig sichergestellt zu haben, was zur Ermittelung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios von Wichtigkeit ist.

Möge an dieser Stelle, weil inhaltlich hierher gehörig, zunächst eine kritische Zwischenbemerkung folgen.

Erst nachdem ich diese Arbeit vollendet, war es mir möglich, meine im Vorstehenden mitgetheilten, selbständig gewonnenen Resultate mit den Ausführungen Eduard von Wieterheim's in dessen „Geschichte der Völkerwanderung" (Zweite vollständig umgearbeitete Auflage, besorgt von Felix Dahn. Erster Band. Leipzig, T. O. Weigel, 1880) zu vergleichen. Ich habe durch diesen Vergleich mich nicht veranlasst gesehen, an meiner Darstellung der geschichtlichen Ereignisse irgend etwas zu ändern, und zwar aus folgenden Gründen: In Ed. v. Wieterheim's Geschichtswerk erscheinen mir in den betreffenden Partieen (I, S. 204—212) die chronologischen Bestimmungen in nicht zu rechtfertigender Weise verschoben. Es rührt das zum Theil daher, dass der Verfasser mehrfach des Zosimos Chronologie bemängelt. Er giebt zu (S. 210), dass nach Zosimos die Gothen im Jahre 253 nach Asien übersetzten. Gleichwohl bemerkt er in Bezug auf die Abberufung des Successianus, welche nach meiner Interpretation des Schriftstellers Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 erfolgt sein muss, S. 212 Folgendes: „Valerian kann nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochien wieder besetzt, also kaum vor dem Herbste dieses Jahres den tapfern Vertheidiger von Pithyus nach dem neunzig bis hundert Meilen entfernten Antiochien berufen haben. Ueberdiess lässt die Gefahr, welche die Skythen bei der Rückfahrt von dem verunglückten Raubzuge erlitten, auf das Einbrechen der Aequinoctialstürme schliessen. Der zweite Feldzug fiel, wie Zosimus ausdrücklich anführt, in den Sommer. Hieraus ergiebt sich nun für den ersten mit Sicherheit das Jahr 256, anscheinend dessen letztere Hälfte, für

den zweiten aber das Jahr 257". Worauf sich die Sicherheit dieser Schlussfolgerungen gründet, ist, da andere Quellen als Zosimos uns vollständig darüber im Dunkeln lassen, einigermassen schwer zu sagen. Was berechtigt, frage ich, zu der Annahme, dass Valerianus nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochia wieder besetzt haben kann? Und wie stimmt diese Annahme mit der Aeusserung des Verfassers auf S. 206: „Desto schlimmer stand es damals (254—256) im Osten vermöge der Fortschritte Sapor's. In dieselbe Zeit fallen die gothischen Raubfahrten nach Kleinasien" —? Die letztere Ausführung Ed. v. Wieterheim's lässt sich mit des Zosimos Bericht ganz wohl vereinigen, nicht aber jene erste Annahme. Denn da, wo der Schriftsteller die Gothen, Boranen, Urugunden und Karper zuerst erwähnt (I, 27) und dann (I, 28) von ihrer Niederlage durch Aemilianus im Jahre 253 berichtet, fährt er (I, 27) unmittelbar in der Schilderung der traurigen Lage des Reiches also fort: *Πέρσαι δὲ τὴν Ἀσίαν ἐπῄεσαν, τήν τε μέσην καταστρεφόμενοι τῶν ποταμῶν, καὶ ἐπὶ Συρίαν προϊόντες, ἄχρι καὶ Ἀντιοχείας αὐτῆς· ἕως εἷλον καὶ ταύτην, τῆς ἑῴας πάσης μητρόπολιν οὖσαν· καὶ τοὺς μὲν κατασφάξαντες τῶν οἰκητόρων, τοὺς δὲ αἰχμαλώτους ἀπαγαγόντες, ἅμα λείας ἀναριθμήτῳ πλήθει οἴκαδε ἀπῄεσαν, πᾶν ὁτιοῦν ἴδιον ἢ δημόσιον τῆς πόλεως οἰκοδόμημα διαφθείραντες, οὐδενὸς παντάπασιν ἀντιστάντος.* Durch diese Darstellung des Zosimos werden wir auf gleichzeitige Ereignisse geführt, d. h. auf das Jahr 253, welches auch Peter (Zeittafeln der Röm. Geschichte. Halle 1854. S. 123, Anm. 29) angiebt. Es steht somit nichts im Wege, des Successianus Berufung nach dem wüsten, von den Feinden wieder verlassenen Antiochia, wie ich es gethan, an das Ende des Jahres 253 oder in den Anfang des Jahres 254 zu verlegen. Wenn die Chronologie nach Ed. v. Wieterheim's eigenem Zeugniss (S. 204, Anm.) in diesen Partieen der römischen Geschichte so überaus schwankend ist, und andererseits derselbe in seinem Excurse „Die Einfälle der Gothen und anderer Nordvölker u. s. w." am Schluss des I. Bandes S. 630 ff. von des Zosimos Berichte Cap. 29—35, welchen ich der

ganzen Darstellung dieser Einfälle zu Grunde gelegt und erläutert habe, S. 682 anerkennend hervorhebt: „Zosimus muss für diesen klaren, zusammenhängenden und anziehenden Bericht über die skythischen Fahrten nach Kleinasien in den gedachten Jahren (d. h. 254 ff.) eine sehr gute Specialquelle, eine einheimische, gehabt haben": so sehe ich nicht den geringsten Grund ein, durch den wir veranlasst sein sollten, über Zosimos hinaus noch so vieles besser wissen zu wollen. Pflicht des Forschers kann es unter solchen Umständen nur sein, jene relativ vortreffliche Geschichtsquelle, in der wir die Nachrichten des zeitgenössischen Feldherrn Dexippos aus Athen sehen mussten, gewissenhaft zu interpretiren. Und das meine ich gethan zu haben.

Doch um zur Frage nach der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios zurückzukehren, so scheint bei der Lösung derselben das Jahr 258 in der Art eine Rolle zu spielen, dass es, immer an unrechter Stelle auftauchend, die klarsten geschichtlichen Zusammenhänge wieder verwirrt. Völlig der historischen Ueberlieferung entsprechend, lässt Joseph Aschbach (Geschichte der Westgothen, S. 9) und, von ihm abhängig, Victor Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, S. 16) die Gothen und Boranen nebst ihren stammverwandten Bundesgenossen ihren Seezug vom Kimmerischen Bosporos aus an die Ostküste des schwarzen Meeres im Jahre 253 unternehmen. Aber in directem Widerspruch mit dem klaren und deutlichen Bericht des Zosimos, der, wie ich wiederholt betont, in diesen Partien seines trefflichen Geschichtswerkes von dem durchaus zuverlässigen Dexippos abhängig ist, lassen beide die Gothen nach der Eroberung von Trapezus, Aschbach ohne des durch Zosimos und Gregorios berichteten Plünderungszuges derselben durch Pontus auch nur im geringsten Erwähnung zu thun, erst im Jahre 258 in ihre Niederlassungen an den See Mäotis (das heutige Asowsche Meer) zurückkehren, Aschbach endlich ihren zweiten, weit gewaltigeren Kriegszug nach Vorderasien gleich im Jahre 259 antreten und noch in demselben Jahre beendigen. Ryssel irrt insbesondere noch darin, dass er, nach Erwähnung der Eroberung von Trapezus und des Streif-

zuges in das Innere, den historischen Verlauf so schildert: „Als sich dann Valerian 258 selbst gegen sie wandte und Massregeln zur Vertheidigung des nördlichen Kleinasiens traf, waren die Gothen bereits mit unermesslicher Beute beladen in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückgekehrt, von wo sie sich im Jahre 259 nach anderen Gegenden wandten, indem sie die Städte der Westküste Kleinasiens, sodann die Inseln des Archipels, ferner Athen bis Thessalien und Illyrien und schlieslich auch gegen 262 Ephesus verheerten, wobei bekanntlich der berühmte Dianentempel zu Ephesus eine Beute der Flammen ward." Hier ist Wahrheit und Irrthum gemischt. Als Valerianus, der nach Peter (Zeittaf. d. Röm. Gesch., S. 123, Anm. 30) im Jahre 257 Rom verlassen, von Antiochia aus, etwa 258, eiligst sich nach Kappadocien begab und ebenso schnell, die Städte des Landes flüchtig durcheilend, wieder zurückkehrte (Zosim. I, 36, 2: *αὐτὸς ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας ἄχρι Καππαδοκίας ἐχώρει, καὶ τῇ παρόδῳ μόνον ἐπιτρίψας τὰς πόλεις ὑπέστρεψεν εἰς τοὐπίσω*): geschah diess, wie Zosimos ausdrücklich berichtet, auf die Kunde von den Vorgängen in Bithynien, d. h. von der Plünderung und Verwüstung der Städte Nicäa, Cius, Apamea, Prusa und Nicomedia seitens der Gothen, welche Ryssel doch erst in das Jahr 259 verlegt, während die Gothen von diesem ihrem zweiten Seeraubzuge, auf dessen Beginn frühestens etwa im Mai des Jahres 256, und dessen grössere Ausdehnung und Dauer ich zuvor schon hingewiesen, bereits heimgekehrt waren, als Valerianus jene kurze Inspectionsreise nach Kappadocien unternahm.

Nach Aschbach und Ryssel müssten wir einen fünfjährigen Aufenthalt der Gothen in Pontus annehmen, was, wie wir gesehen, mit den Berichten der Alten sich nicht vereinigen lässt. Auch ein in diesem Falle beachtenswerthes testimonium ex silentio möge hier nicht übergangen werden. Der Gothe Jordanes, der seines eigenen Volkes Thaten beschrieb, berichtet im 20. Capitel seines Werkes von den Ereignissen der zweiten und dritten Seefahrt seiner Landsleute, dieselben freilich, wie es scheint, etwas confus durcheinander mengend; von ihrem ersten Zuge dagegen nach

Trapezus und dem Inneren von Pontus weiss er nichts. Isidorus Hispalensis erwähnt zwar in seiner Gothischen Chronik kurz die Verwüstung von Macedonien, Pontus, Asien und Illyrien, zeigt aber keine Kunde von einem längeren Aufenthalte der Gothen in Pontus, während er in Bezug auf zwei der genannten Länder zu bemerken nicht unterlässt: „ex quibus Illyricum et Macedoniam XV ferme annis tenuerunt."

„Durch diesen Abzug der Gothen" — so schliesst Ryssel seine auf den kanonischen Brief des Gregorios bezügliche Untersuchung — „wurden seit 258 die nördlichen Gegenden des mittleren Kleinasiens, also vor allem Pontus, von ihren Drängern befreit, und an die Leiter der Kirche trat nun die Aufgabe heran, ihre Gemeinden mit weiser Schonung wieder in geordnete Verhältnisse hinüberzuleiten. Der kanonische Brief des Gregor, welcher kirchendisciplinarische Rathschläge zur Beseitigung der durch den Gothenzug hervorgerufenen Missstände enthält, fällt somit in das Jahr 258."

Auch ich bin mit meiner Untersuchung zu Ende. Da die historischen Voraussetzungen, von denen Ryssel ausgeht, wie ich gezeigt zu haben glaube, falsch sind, so kann auch sein Schlussresultat, die chronologische Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios, das Jahr 258, auf Richtigkeit keinen Anspruch machen. Ich habe an der Hand der Quellen nachgewiesen, dass die Gothen bereits im Herbst des Jahres 254 in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückkehrten, um niemals wieder in der Provinz Pontus zu erscheinen. Bei der Frische der Darstellung und der lebendigen Sprache, mit welcher Gregorios in seinem Sendschreiben auf die oben geschilderten unglücklichen Vorgänge und schweren sittlichen Vergehen pontischer Christen bei Gelegenheit des Einfalls der Gothen und Boranen als auf etwas soeben Geschehenes, fast noch der unmittelbaren Gegenwart Angehörendes hinweist, erscheint mir die Thatsache als über allem Zweifel feststehend, dass Gregorios den kanonischen Brief kurz nach dem Abzuge der furchtbaren Fremdlinge, als man wieder zu geordneten Verhältnissen zurückzukehren begann, d. h. im Herbst des Jahres 254 geschrieben hat.

Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus".

Obwohl ich mehrere der von Victor Ryssel in seinem fleissigen Werke über Gregorios von Neocäsarea gebotenen Resultate in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102ff. u. S. 724ff.) anzufechten mich genöthigt sah, so hatte ich doch bisher meine herzliche Freude an den beiden durch den wissenschaftlichen Eifer der Syrer uns erhaltenen, bisher unbekannten Schriften des Gregorios „An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes," welche uns Ryssel, der bereits im Jahre 1878 den Wunsch hegte, „die in syrischer Sprache erhaltenen und noch nicht übersetzten Schriften des Gregorius Thaumaturgus weiteren Kreisen zugänglich zu machen", in schöner Uebersetzung mit sorgfältigem Commentar und zahlreichen, den Inhalt und die Echtheitsfrage betreffenden Nachweisungen vorgelegt hat. Besonders imponirte mir in der gründlichen Untersuchung über die Echtheit der Schrift über die Wesensgleichheit (S. 100—118) der Nachweis, dass die Schrift gegen Porphyrios, den Neuplatoniker, gerichtet sei, welcher in seinem scharfsinnigen Werke gegen das Christenthum in funfzehn Büchern auch das Andenken seines Lehrers Origenes verunglimpft hatte. Nur wenige Stellen mögen hier hervorgehoben werden.

„Wir halten uns," sagt Ryssel S. 114, „durch den Inhalt unserer Schrift für berechtigt anzunehmen, dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt

vorkommen, wie z. B. der Name Tatianus in der Ueberschrift des Fragmentes der syrischen Uebersetzung von Gregors Schrift über die Seele zu Gajanos corrumpirt ist (Anal. Syr. 31, 13). Diese unsere Vermuthung wird aber auch noch durch ein directes Zeugniss bestätigt. Assemanus berichtet im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana (S. 304 f.), dass sich in einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasius verfassten Vorrede zu der Isagoge des Porphyrius, welche eine Lebensbeschreibung dieses Philosophen enthält, folgende Stelle findet: Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum Evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est. Zwar findet sich eine Notiz ähnlichen Inhalts bei keinem der alten Schriftsteller, was auch Assemanus ausdrücklich bemerkt, aber andererseits ist dieses Zeugniss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser berühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss. Es ist gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen." — „So vereinigen sich denn alle inneren und äusseren Zeugnisse, um unsere Schrift als das Werk des Mannes, dessen Namen sie an ihrer Spitze trägt, erscheinen zu lassen, — oder zum mindesten ist das zu behaupten, dass der Möglichkeit seiner Autorschaft durchaus Nichts entgegensteht."

Eine abermalige sorgfältige Prüfung der Untersuchung Ryssel's führte mich zunächst auf disputable Punkte, von denen ich hier kurz Rechenschaft geben will.

Ryssel bespricht im Anfang seiner Untersuchung S. 101 und 102 die Unterschiede der Worte *ὑπόστασις, οὐσία* und *φύσις*, den auch ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel. 1876. Progr. Nr. 237) p. IV und V auf Grund der XXII. Rede des Gregorios von Nazianz auseinander-

gesetzt habe, und hebt hervor, dass die letzteren beiden in der Schrift „noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite und besonders durch die drei grossen Cappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben.“ Nach seiner Darstellung handelt es sich vielmehr nur um die gemeinsame göttliche Substanz, wofür der Ausdruck *οὐσία*, daneben aber auch die Bezeichnung *φύσις* gebraucht werde. Hierfür beruft er sich (S. 102, Anm. 1) auf die folgende, seiner Uebersetzung der Schrift S. 66, Z. 1 ff. entlehnte Stelle: „Es ist die Frage, wie es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes, wofür man genauer *οὐσία* oder auch *φύσις* sagt, verhält“ – und erblickt in dieser Verwendung des Wortes *φύσις* ebenfalls „ein wichtiges Zeugniss für das höhere Alter der Schrift.“ Dennoch glaubt Ryssel nicht verschweigen zu dürfen, dass, wie ich gleichfalls an dem soeben angegebenen Orte ausgeführt habe, noch Gregorios von Nazianz „mit den Ausdrücken *οὐσία* und *φύσις* abwechselt.“ Zum Beweis dessen bezieht er sich auf Ullmann's treffliches Werk „Gregorius von Nazianz der Theologe“ S. 355 und 366. In der zweiten Auflage desselben vom Jahre 1867 finden sich die gemeinten Auseinandersetzungen S. 247. Warum hat Ryssel, so darf ich mit Recht fragen, an dieser Stelle nicht sorgfältiger auf die ebendort citirten Worte geachtet: *καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη* —? Mussten ihn dieselben nicht stutzig und nachdenklich machen?

Doch ich gehe weiter. Seite 104 lese ich in Ryssel's Werk: „So ist denn S. 45, Z. 20 f. nicht von einem Ins-Leben-Treten des Sohnes, sondern nur von einem durch die Sendung bedingten Ans-Licht-Treten des Sohnes und Geistes die Rede.“ Die ebendaselbst Anm. 4 aus seiner Uebersetzung ausgehobene Beweisstelle lautet: „So sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gesandt.“ Wie des Wanderers Herz jubelt, wenn er in fernem, fremdem Lande Freunde und Be-

kannte aus der Heimath findet, und der Heimath Laute süss und melodisch an sein Ohr schlagen: so erging es mir beim Lesen dieser Worte. Alte, theure Freunde sind's ja, jene Worte *ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς,* die mich durch ihren kraftvollen Tiefsinn schon früher überrascht und gefesselt hatten, und die ich in meinem „Quaestionum Nazianzenarum specimen" S. VII bereits aus des Nazianzeners XLV. Rede (Editio Coloniensis vom Jahre 1690, S. 720 = Editio Basileensis vom Jahre 1571, orat. XXXVII, S. 579) citirt und behandelt habe. Aber nichts schien mir einfacher zu erklären als dies. Werden doch dieselben Bilder und Vergleiche von den verschiedensten Kirchenlehrern gebraucht, um das Wesen der Trinität der menschlichen Auffassung und dem menschlichen Verständniss näher zu rücken. Ich betrachtete daher die Stelle zunächst als eine werthvolle Stütze für den Beweis Ryssel's, dass die Schrift an Philagrios dem dritten Jahrhundert angehört und sah in den Worten des Gregorios von Nazianz die ersten deutlichen Spuren der Benutzung der Schrift des grossen Pontiers im vierten Jahrhundert. Sicherheits halber schlug ich jedoch noch einmal Ryssel's Uebersetzung nach. Da heisst es S. 69, am Ende: „Denn gleichwie die Strahlen des Lichtes, welche ohne Theilung zwischen einander dem Wesen nach Einheit besitzen und nicht von der Sonne getrennt sind und nicht von einander geschieden und [doch] zu uns die Wohlthat des Lichtes senden, so sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint.""

Wie wäre es, wenn ich diese schöne Stelle, statt mich mit dem Syrischen und der daraus geflossenen, wenn auch noch so genauen Uebersetzung Ryssel's zu behelfen, griechisch so wiedergeben könnte: *ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν*

διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται —? Doch dies soll keine Probe einer Uebersetzung sein. Man vergleiche:

Ryssel, S. 65, Cap. 1: „Ich wundere mich sehr über Dich und bin besonders erstaunt über die Aufmerksamkeit Deines Geistes, dass Du bei derartigen Aufstellungen und bei der Untersuchung eines solchen Meisters durch genaue Fragen für uns eine Veranlassung bist, dass wir uns nothgedrungen darüber aussprechen, und dass Du so einen Wettkampf der Beweisführung zwischen uns herbeiführst. Denn indem Du uns in einer angemessenen und passenden Weise Fragen vorlegst, ist es darum ganz nothwendiger Weise selbstverständlich, dass wir auf Deine Fragen klare Antwort geben; und nun ist auch die jetzt von Dir vorgelegte Frage ebenso beschaffen und zwar handelt sie darüber, in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verhält; wofür (d. i. für „Natur“) man genau ausgedrückt meistens Wesensheit (*οὐσία*), oder auch Natur (*φύσις*) sagt.“

Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων. πᾶσα δῆλον ὅτι λοιπὸν ἀνάγκη, κατόπιν τῶν ἐρωτήσεων ἡμᾶς ἐναργεῖς ποιεῖσθαι τὰς ἀποκρίσεις. καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.

Instructiv ist ferner auch folgende Stelle:

Ryssel, S. 69, Cap. 4 E. u. 5 Anfg.: „So bin ich der Ansicht, dass auch der Sohn durch nichts von dem Vater jemals

Οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τοῦτον δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως

getrennt ist. Aber ferner [ist] auch der heilige Geist in der nämlichen Weise [nicht vom Vater getrennt], gleichwie der Gedanke ebendasselbe ist, wie der Geist. Denn gleichwie es nichts zwischen dem Geiste und dem Gedanken und der Seele giebt, was eine Theilung und Trennung der Seele [bewirken] könnte, so kann auch zwischen dem heiligen Geiste und dem Heiland und dem Vater eine Theilung oder Trennung niemals gedacht werden, weil die Natur dieser gedachten und göttlichen Wesen, wie wir gesagt haben, nicht getheilt werden kann.“

ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν. ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τομήν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε, διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔφαμεν, καὶ θείων ἀδιαίρετος ἡ φύσις.

Dass wir hier das griechische Original vor uns haben, bedarf nach den gegebenen Proben hoffentlich keines Beweises. Dasselbe findet sich vollständig in des Gregorios von Nazianz Werken als oratio XLV (Ed. Colon. p. 717 = Ed. Bas. p. 578). Die syrische Uebersetzung der Schrift ist somit für uns, abgesehen natürlich von ihrer sprachlichen Bedeutung, völlig werthlos geworden, da wir den auf's beste überlieferten griechischen Text noch besitzen. Unter den gelehrten und scharfsinnigen Männern, welche sich mit den Werken des Nazianzeners auf das eingehendste beschäftigt haben, haben weder Johannes Leuvenklaius und Jacobus Billius, noch der aufrichtige, in der kritischen Grundlegung seines Werkes so sorgfältige Ullmann, trotz der in den von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften bei dem in Rede stehenden Tractat sich findenden Randbemerkung: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*, mit Ausnahme der durch directes Zeugniss des Hieronymus dem Gregorios von Neocäsarea zugewiesenen *Μετά*

φρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος und der elenden Σημασία εἰς τὸν Ἰεζεχιήλ, die Autorschaft irgend einer der zahlreichen unter des Gregorios von Nazianz Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen. Auch G. Lechler, der mit dem im Vorstehenden von mir dargelegten literarischen Sachverhalt nicht bekannte Recensent von Ryssel's Werk über Gregorios im Literar. Centralbl. (1880. Nr. 20, S. 641—643) weist, freilich aus einem anderen als dem soeben angeführten Grunde die Beziehung der Schrift auf Porphyrios zurück. Nach ihm setzt der Eingang S. 65 f. „einen so harmlosen Charakter der Fragen voraus, die an Gregor gestellt worden, dass derselbe einen so principiellen Gegner des Christenthums, wie Porphyrius unmöglich im Auge haben kann.“ Nicht minder findet derselbe, dass dem Inhalt der Schrift „die nach dem Syrischen vorauszusetzende Ueberschrift περὶ τῆς ὁμοουσίας nicht genau entspricht.“ Er erachtet letztere nicht für ursprünglich. Mit Recht, sage ich, wir kennen sie ja aus dem griechischen Original viel zutreffender und genauer, sie lautet: περὶ θεότητος. „Dass aber der Gedankengehalt“ — fährt der Recensent fort — „dem dritten Jahrhundert entspreche und nicht auf die Zeit der arianischen oder gar der christologischen Kämpfe hinweise, dass somit der Abfassung durch Gregor nichts im Wege stehe, hat der Verf. überzeugend gezeigt.“ Auch H. Holtzmann sieht in seiner Recension des Ryssel'schen Werkes (Deutsche Litteraturzeitung, herausgeg. von Dr. Max Rödiger, 1. Jahrg. Nr. 11, S. 361) die Hauptleistung des Verfassers in der Uebersetzung, Commentirung und historisch-kritischen, sowie sprachlichen Untersuchung jener beiden „nur syrisch vorhandenen und erst in Paul de Lagarde's Anal. syr. (Leipzig 1858) veröffentlichten Schriften „an Philagrius über die Wesensgleichheit“ und „an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes““ und erachtet „die Echtheit beider Schriften, durch welche Gregor erst zu einer greifbaren Grösse für die Dogmengeschichte erhoben ist,“ für „schlagend nachgewiesen.“

Ob Ryssel's Resultat aber, dem beide angeführte Recensenten zustimmen, nach diesem meinem Hinweis auf das längst

bekannte griechische Original der ersteren Schrift, deren sicher überlieferter Titel lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος,* mit ihrer an den Namen des Gregorios von Nazianz geknüpften Ueberlieferung auch ferner für so unbedingt zweifellos wird gelten dürfen, darüber wird endgültig erst eine nochmalige genauere Untersuchung der Schrift, sowie eine sorgfältige Vergleichung derselben mit anderen Werken ähnlichen Inhalts von Gregorios von Nazianz und den uns sonst bekannten Schriften des Gregorios von Neocäsarea entscheiden können.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Verlag von **Joh. Ambr. Barth** in Leipzig.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

WAHL, Chr. Abr., **Clavis Librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologica** (graeco-latina). 509 pag. Lexicon-Format. 1853. (statt M. 15. —) **M. 7. 50.**

FISCHER, Dr. Bernard, **Bibel und Talmud** in ihrer Bedeutung für Philosophie und Kultur. Text, Uebersetzung und Erklärung auserlesener Stücke. Zweite Ausgabe der bibl.-talm.-rabbin. Blumenlese. 300 S. gr. 8°. 1881. M. 7. 50.

Protestanten-Bibel Neuen Testamentes. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Bruch in Strassburg, Prof. Dr. Hilgenfeld in Jena, Prof. Dr. Holsten in Bern, Prof. Dr. Holtzmann in Heidelberg, Dr. Krenkel in Dresden, Pfarrer Lang in Zürich, Prof. D. Lipsius und Kirchenrath Prof. D. Pfleiderer in Jena, Oberpfarrer Späth in Oldenburg und Gymnasiallehrer Ziegler in Berlin herausgegeben von Dr. **Paul Wilh. Schmidt** und Dr. **Frz. v. Holtzendorff.** 3. Aufl.

Die Protestanten-Bibel bietet: **Berichtigte Luther-Uebersetzung, fortlaufende kurze Erklärungen und geschichtliche Einleitung in jedes Buch des N. T.**

Die 3. Auflage (circa 1100 Seiten gr. 8°) 1879, ist im Preise wesentlich billiger als die vorhergehenden Auflagen, sie kostet nur noch 8 M. 25 brochirt, 10 M. in solidem Halbfranzband.

MEHLHORN, Dr. Paul, Oberlehrer am Nicolaigymnasium zu Leipzig, **Die Bibel, ihr Inhalt und geschichtlicher Boden.** Ein Leitfaden für höhere Lehranstalten. 65 Seiten 8°. 1877. Cart. Preis 75 Pf.

MEHLHORN, Dr. Paul, Oberlehrer am Nicolaigymnasium zu Leipzig, **Leitfaden zur Kirchengeschichte** für höhere Lehranstalten. 8°. 1880. Cart. Preis 1 Mark.

Protest. Kirchenztg.: Der Standpunkt ist ein durchaus anständiger und correcter, ohne aufdringliche Parteisucht. Es ist in der That gelungen, einen grossen Inhalt in knappe gedrängte Form zu bannen und präcis zu schreiben ohne unklar zu werden. Die Stoffvertheilung lässt kaum etwas zu wünschen übrig. — In der Behandlung der beiden ersten christl. Jahrhunderte schliesst sich das Büchlein natürlich vielfach an die vor 3 Jahren erschienene, rühmlichst bekannte Skizze „Die Bibel, ihr Inhalt und geschichtlicher Boden“ an. Beiden Werken merkt man es an, dass sie aus dem Unterricht emporgewachsen und im Unterricht erprobt sind: selbstverständlich in den oberen Jahrescursen höh. Lehranstalten, wobei wesentlich auf die Ausführung der Skizze durch den freien Vortrag des Lehrers gerechnet ist.

